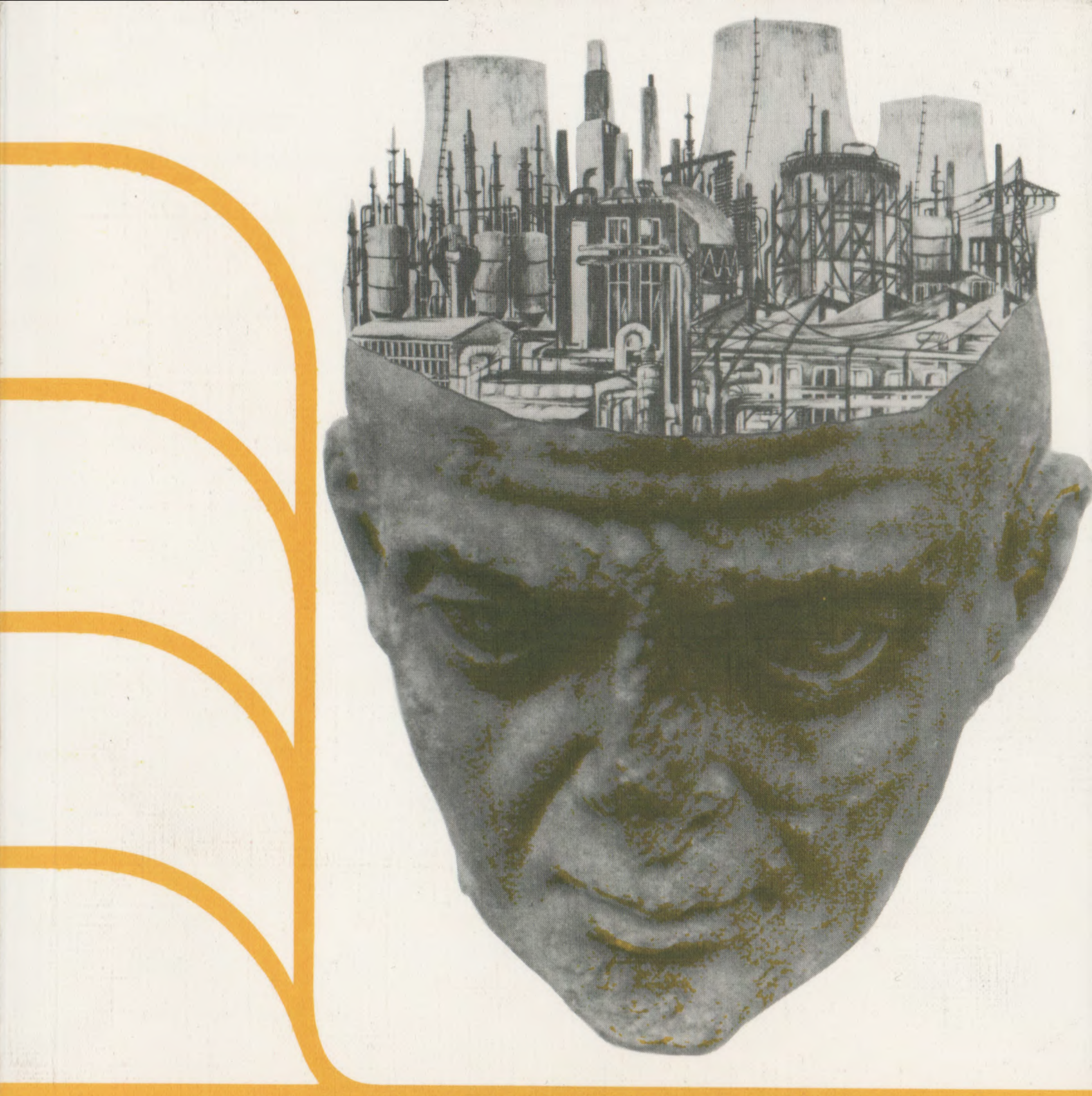


Vom Ende der abstrakten Arbeit

Hans Jürgen Krahl

Materialis MP 23



MP 23

Materialis Programm

Kollektion : Philosophie, Ökonomie, Politik

Vom Ende der abstrakten Arbeit

Die Aufhebung der sinnlosen Arbeit ist in der Transzendentalität des Kapitals angelegt und in der Verweltlichung der Philosophie begründet.

Hans Jürgen Krahl

Herausgegeben und eingeleitet von Walter Neumann

Materialis Verlag

ISBN 3-88535-075-0

Erstausgabe, 1984.
Lektorat: Lothar Wolfstetter + Walter Neumann
Gestaltung : Markus Eidt
Satz auf IBM-Executive in Bold face : Materialis Verlag
Druck : Lokay-Druck, Reinheim/Odw.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek:

Krahl, Hans-Jürgen:
Vom Ende der abstrakten Arbeit : d. Aufhebung d.
sinnlosen Arbeit ist in d. Transzendentalität d.
Kapitals angelegt u. in d. Verweltlichung d. Philosophie begr. / Hans-Jürgen Krahl. Hrsg. u. eingel.
von Walter Neumann. – Erstausg. – Frankfurt (Main) :
Materialis-Verlag, 1984.
(Materialis-Programm ; MP 23 : Kollektion : Philosophie, Ökonomie, Politik)
ISBN 3-88535-075-0
NE : GT

Inhalt

Produktion und Klassenkampf

EINLEITUNG
Naturwüchsigkeit und Revolution

Walter Neumann

Gesellschaft und Unbewußtes auf der Basis von naturwüchsiger, d.h., abstrakter Arbeit sind von derselben Natur. Indem HEGEL diese bewußt machen will, ist er revolutionär.

Wenn bei HEGEL kein unbegründbarer Rest bliebe, so KRAHL, hätte HEGEL recht (1). Dieser Rest ist auflösbar (2). Das Nicht-Identische, das übrig bleibt, ist Nicht-Entfremdetes und Vergegenständlichtes. Als negatives ist es die Gesellschaft im Unbewußten, als positives Begriff, die Erkenntnis von ihr (3). Beide, Unbewußtes und Erkenntnis sind durch die Natur der Triebe bedingt. Das ist der Punkt, wo MARX FEUERBACH folgt.

Das Allgemeine, dem alles Andere bei HEGEL Prädikat sein soll, ist die bewußtlose Konstitution der Welt, die als unbewußte bleibt und somit hinter dem Rücken der Menschen als Subjekt existiert. Bewußt gemacht ist die Gesellschaft wieder Prädikat, mit Bewußtsein gemachte (4). Der marxsche Einwand, daß die endlichen Menschen die Welt schaffen ist ein erkenntnistheoretischer oder: kantisches Raisonnement. Der Mensch schafft die Gesellschaft bewußtlos und eignet sie sich wieder über das Allgemeine des Bewußtseins an; er konstituiert sie für sich, wie sie vorher bewußtlos und unbewußt war. Es ist dies die Verwirklichung seiner Freiheit und der Philosophie.

Diese bewußtlos erzeugte Gesellschaft, Welt im allgemeinen, ist der Inbegriff der kantischen Transzendentalphilosophie, die Abstraktion von Sinnlichkeit oder chaotischer Mannigfaltigkeit (Natur), sie übersteigend. Bewußtloses Werden ist transzendentale Apperzeption (5). So werden Raum und Zeit durch diesen Prozeß und machen die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aus (6). MARX selber geht von einer immer schon gegebenen Gegenstandswelt aus. Sein Konstitutionsproblem ist das KANTs (7). Während bei HEGEL eine andere Konstitution ansteht: die des Menschen in seiner Gattungsgeschichte als Heranwachsender (Phänomenologie des Geistes) und als transzendentales Wesen (Logik). Bei HEGEL entwickelt sich eine autonome Subjektivität (8), die die Gestaltungen der Transzendentalität bis zum Staat (und weiter geht es nicht) kritisch ins Bewußtsein bringt. Die eigentliche Grundlage ist Sinnlichkeit oder Sexualität, die Natur der Entwicklung des Menschen. Sie ist nicht veränderlich (die Bewegung ist bei HEGEL nicht veränderlich).

Durch diesen ontologischen Bezug wird sowohl der Abbildrealis-

mus als auch der kritische Transzendentalismus der Linken vermieden (9). MARX selbst setzt in der Deutschen Ideologie bestimmte Konstituentien der Welt voraus: "Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß ... Das zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt ... Das Dritte ... das die Menschen, die ihr eigenes Leben täglich neu machen, anfangen, andere Menschen zu machen, sich fortzupflanzen ...". Wenn DESCARTES zum "Ich denke" kommt, meint er damit, daß den Menschen (vor dem Tier z.B.) das Denken ausmacht. Es ist der Mensch als wirklicher. Gott oder das Wertgesetz geben die Universalien an die Hand (10). Aus dem Naturwesen der Feudalzeit wird das gesellschaftliche Wesen, das zum ersten mal sich als gattungsgeschichtliches begreifen kann. Das materiell-gegenständliche Wesen ist Voraussetzung für MARX, also das Wesen der Feudalzeit. Wenn BONIFATIUS die keltisch-irisch-christliche Eiche fällt, zertrümmert er Panzerungen (siehe auch REICH und BAHRO). Die biologische Natur des Bauern wird freigesetzt, zur Natur, auf die der Herr sich bezieht. Die durch das Wertgesetz Ende des Mittelalters verursachte Isolation macht sie zum Objekt abstrakter Arbeit, der Grundlage von bürgerlichem Staat und Kapital. Heute fällt der Staat als Garant abstrakter Arbeit, der Verausgabung von Hirn, Nerv, Muskel, Hand, der Ausbeutung der Natur des Menschen, die "Eiche". Gott hat existiert, er ist tot - er ist nicht mehr notwendig (siehe auch ROGER GARAUDY, Gott ist tot, Materialis, Frankfurt/Main 1984/85). Während Gott bei HEGEL Staat wird (der säkularisierte Gott, die Verweltlichung der Religion), geht KRAHL weiter: Gott ist das menschliche Wesen als natürliches Wesen, unendliche Natur, nicht vergängliches, arbeitendes Wesen: der Wert (11). Er/Es entäußert sich (bewußtlos, dem Menschen nicht bewußt) und konstituiert so die Welt, in der es aufgehoben ist. Wenn FEUERBACH annimmt, daß es doch noch etwas anderes geben müsse als das dem Bewußtsein immanente, dann reflektiert er damit nur das Selbstmißverständnis des Idealismus, der sich für selbsterzeugt hält (12). Idealismus ist die Ansicht, daß Konstitution und Erkenntnis dasselbe sind (siehe KANT). Das erkennende Subjekt ist aber nicht das transzendentale Subjekt.

Subjekt und Objekt werden erst in der Erkenntnis identische; Erkenntnis ist nachträgliche Konstitution auf dem Weg des Denkens, wodurch das Unbewußte erst für das Bewußtsein wird. In-

dem das Bewußtsein sich selbst erfährt, erfährt es einen konkreten Inhalt: die unbewußte Gesellschaft.

Synthetische Urteile a priori sind nach KRAHL Konstitution, die bereits konstituierte Welt, von der auch MARX ausgeht (13). Sie ist erfahrungskonstitutiv. Wenn darin das Subjekt sich absolut dünkt, gilt es sich selber als solches, in Wirklichkeit ist es es als Wert. Das Ding an sich ist dann das diese Erfahrungen letztlich bedingende: die unbewußte Welt (14). Der Gegenstand, der sich selbst reflektieren kann bei HEGEL, ist der Gegenstand im Unbewußten und im Wissen: Gesellschaft wird nicht, wie KRAHL meint, mit Bewußtsein gemacht, auch nicht mit falschem. Die Menschen reflektieren ihr eigenes Produkt (nicht die Natur), die Gesellschaft, wie sie im Unbewußten ist und machen so eine Erfahrung. Erfahrung ist überhaupt das Bewußtsein der unbewußten Gesellschaft (15).

Nach KRAHL ist Erkenntnistheorie und Revolutionstheorie als materialistische nur in einer materialistischen Analyse möglich, in Erkenntniskritik: "Das ist ein erkenntnistheoretisches Begründungselement revolutionärer Theorie, der Versuch, innergeschichtlich, um es mal auf die kantische Philosophie zu wenden, die synthetischen Urteile a priori aufzuheben. Das bedeutet, Aussagen mit Allgemeinheit und Notwendigkeit zu machen, die also apodiktisch gelten sollen, gleichwohl aber inhaltlich sein sollen und dennoch nicht metaphysisch, sondern auf eine innergeschichtliche Zielsetzung ausgerichtet." (Erfahrung des Bewußtseins, (S. 10). So ergibt sich ein Zusammenhang von Abstraktion und Sinnlichkeit, Allgemeinheit und Erfahrung.

HEGEL löst nach KRAHL das Problem des Dings an sich, indem der Mensch sich der Erscheinung als subjektiver durch Subjektivität bewußt wird, d.h. durch E r k e n n t n i s k r i t i k. Das Ding an sich gibt es nicht mehr als solches, wie es bei KANT vorkommt. Die Erscheinung wird sich ihres nun wahren Wissens bewußt. Zugleich wird die Erscheinung zum "an sich", weil sie sich als durch Denken bearbeitete bewußt wird. Sie ist nunmehr als getrennt vom Denken erkannt, als das Ansich des Gegenstandes, einer Daseinsbestimmung (16). Diese Erkenntniskritik soll die Praxis in Schule, Volkshochschule, Hochschule, gewerkschaftlichen Bildungskreisen, Bürgerinitiativen, Organisationen der Linken werden. Sie soll in den Medien, in Rundfunk und Fernsehen, Zeitungen und Zeitschriften, auf Flugblättern und Plakaten, in Büchern und im Parlament verbreitet werden. Ihr innerer Zweck sind die Kritik der Religion, der Fetischisierungen und der Mystifikationen, die die Öffentlichkeit als falsches Bewußtsein enthält. Durch Erkenntniskritik werden die gesellschaftlichen

Abstraktionen erfahrbar und die unbewußten sinnlichen Bestandteile des menschlichen Lebens, seiner Empirie, aus der Besetzung durch die verkehrte Welt befreit und lebensfähig.

Ebenso verhält es sich mit dem Problem der Arbeit bei der Auseinandersetzung von HEGEL und MARX. MARX sagt, die Phänomenologie ist die Entfremdung von der Arbeit. Denken sei, heißt es, von der Arbeit entfremdet. Dialektik macht Denken bewußt, womit Arbeit, ein Ding an sich, jetzt nicht durch Erkenntniskritik, sondern L o g i k k r i t i k aufgehoben wird. Der Vollzug dieser Verhaltensänderung, dialektisches Tun, macht Arbeit nicht mehr machbar. Das Denken wird zum Ansich, weil das Bewußtsein durch Dialektik bearbeitet ist; das Bewußtsein oder Denken existiert getrennt von der Dialektik und das ist die neue Gesellschaft. Denken wird zur Daseinsbestimmung. Logikkritik müßte Praxis von Betriebsarbeit oder politischer Arbeit am Arbeitsplatz werden, weil nur an der Arbeit dialektisches Denken sich als Alternative konstituieren kann. Noch wichtiger ist die Praktizierung dieser Alternative als Beispiel und als Lebensweise, als neue Produktion. Die alte Produktionsweise löst sich auf, indem der Techniker, der Handwerker, der Bäcker, Fleischer, Arzt, Lehrer und Bauer anfangen, nur oder teilweise für sich zu produzieren, sich der herkömmlichen Produktionsweise entziehen. Sie konstituieren ein kommunikatives Netz, in dem sie letztlich ihre Produkte oder ihre Arbeit untereinander verteilen. Wenn sich immer Mehr aus der alten Arbeit diesem Netz anschließen, stirbt die alte Produktionsweise; das Kapital kann keinen Profit mehr machen, die Profitrate sinkt drastisch, der Staat bekommt keine Steuern mehr, um zu rüsten und die Ökonomie nach ihren Bedingungen in Gang zu halten. Innerhalb der alten Gesellschaft bildet sich eine neue, wie das MARX sich gedacht hat. Daneben stellen die herkömmlichen Unternehmen auf Initiative der Arbeitenden oder selber die Produktion auf Produkte um, die umweltfreundlich oder menschlich sinnvoll sind (wie z.B. Lip oder Lukas Aerospace), die Produkte werden durch Automation und sinkenden Arbeitsmaterials erheblich billiger. Im Übergang leben einige noch von Arbeitslosenunterstützung oder Sozialhilfe, bis das kommunikative Netz selbständig funktioniert.

So treffen sich zwei Daseinsbestimmungen, die identisch sind: die der Erscheinung und die des Denkens. Wesen und Erscheinung fallen damit zusammen und das ist die neue Gesellschaft.

Dem nicht genug, kommt noch das Problem der reinen Subjektivität des Begriffs herein. Reine Subjektivität ist nach der HEGEL-Interpretation von KRAHL ein Ding an sich; sie ist Vermittlung (17). Ihre Erscheinung ist der Begriff als abstrakte Kategorie, dem Abstraktum des von KRAHL anderswo (18) definierten Klas-

senbewußtseins. Mit der Negation, bestimmten Negation oder der Arbeit des Begriffs kommt die Arbeit als emanzipatorische herein, macht den Begriff bewußt, so wie er als unvollkommener im Bewußtsein existiert und durch das Unbewußte sich bildet. Somit gibt es keine reine Subjektivität mehr, womit es auch mit der Transzendenz, also der bewußtlosen Naturwüchsigkeit aus ist. Der Begriff ist nunmehr an sich, weil durch Arbeit negiert. Der Begriff existiert getrennt von der Arbeit, der Negation. Das ist die Revolution oder der Begriff als Bewußtseinsbestimmung: als Klassenbewußtsein, Vermittlung von Abstraktem und Empirischem. Diese Kritik könnte O b j e k t k r i t i k, Kritik des Objekts, dem gesellschaftlichen Unbewußten genannt werden. Unter Objektkritik sind Demonstrationen, Streiks, Häuserbesetzungen, Landbesetzungen, Werksbesetzungen, Selbstverwaltung als aktive Verweigerung, produktive Passivität oder konsumtive Produktion zu verstehen. Die Bedürfnisse der Menschen (Empirie) und das vorgegebene Produktionsmaterial (Abstraktion) wird praktisch miteinander vermittelt; Klassenbewußtsein konstituiert sich praktisch - nicht so sehr dadurch, daß jemand einen Knüppel auf den Kopf bekommt, sondern durch die Veränderung der Lebensweise innerhalb der ganzen Gesellschaft mit ihrer Produktionsweise. Das Alte, das im gesellschaftlichen Unbewußten als Wert (gehemmte Begierde) oder Kapital (Vergegenständlichung und Objektivierung des menschlichen Vermögens, auch des psychischen) existiert, wird praktisch aufgehoben. Indem ich mit meinen eigenen Produkten Inzucht betreibe, wird das Wertgesetz, die Logik des Kapitals revolutionär aufgehoben, der gesellschaftliche Ödipus und damit auch der nachwirkende psychische überwunden. Emanzipation und Revolution sind hier identisch.

Das Ding an sich ist unbestimmtes, als solches Unbestimmtes bestimmt. Damit ist es nach HEGEL Nichts. Ein Nichts ist, so KRAHL, aber auch Etwas: die unbewußte Gesellschaft, das Apriori (KANT) oder Vorgegebene (MARX). Nur die Vermittlung ist das Wirkliche. Das Unbewußte ist die Vermittlung (19). Zwei Nicht-Identische, die Natur (Triebe) und das Unbewußte (Gesellschaft) reflektieren sich in sich, so daß zweierlei Nicht-Identisches zur Identität wird, einer Identität des Nicht-Identischen (20), wie sie Grundlage des Materialismus von MARX ist. Denken und Gegenstand sind darin adäquat, insofern unter Daseinsbestimmung Gegenstand hier Natur verstanden wird. Eine Versöhnung, Entäußerung des Bewußtseins in die Natur, wie KRAHL HEGEL interpretiert. Die Entäußerung des Bewußtseins in das, was sie nicht ist. Die Natur wird somit vom Bewußtsein produziert oder es wird, wie KRAHL sagt, mit Bewußtsein Geschichte gemacht (21).

Diese Revolutionsbestimmung ist bei HEGEL angelegt: die Ne-

gation des Absoluten ist nach HEGEL das Absolute. Dies, erklärt KRAHL, sei ein Taschenspielertrick (22). Es ist tatsächlich ein Trick, aber einer der Realität. Die Abstraktion von der Natur durch die Transzendenz des naturwüchsigen Abstrahierens versöhnt sich nur mit der Natur in der Versöhnung des Menschen mit seiner eigenen Natur. Diese Negation HEGELs ist die Endlichkeit der jetzigen Gesellschaft, des gesellschaftlichen Seins des Unbewußten, des unbewußten Seins der Gesellschaft; es ist die Strategie der Revolution oder ihre Bewegung. In ihr transzendiert das Bewußtsein sich selbst (23), insofern ist es eine naturwüchsige Bewegung, ein naturwüchsiges, bewußtloses Hinüberwachsen in eine neue Gesellschaft, dem "Jenseits" (24) HEGELs.

Das transzendentale Subjekt reflektiert sich selber heißt hier: transzendentales Subjekt (naturwüchsiger Mensch) und Ding an sich (unbewußte Gesellschaft) sind hier identisch (25). Auf der Basis der Natur, wie MARX nach KRAHL weiter differenziert. Das neue Subjekt, der neue Mensch, entsteht praktisch aus dem alten, durch Selbstreflexion oder: durch Selbstveränderung. Das ist seine Versöhnung mit Natur.

Die entscheidende offene Frage, nach der auch die folgenden Texte gelesen werden sollten, ist die nach der Konstitution von Transzendentalität und wie diese sich in ein "mit Bewußtsein Geschichte machen" der Menschen wenden läßt. Sind z. B. Raum und Zeit abstrakte Beziehungen zwischen Mensch und Natur und die Gesellschaft die konstituierte Gegenstandswelt, einer Synthesis von Subjekt und Objekt oder unbewußte Identität, wie bilden sie sich heraus? Aufgrund dieser gesellschaftlichen Welt könnte sich allererst ein transzendentales, sprich naturwüchsiges Subjekt konstituieren. Damit Wert, Kapital etc., auch andere Erscheinungsformen wie Krieg, Zerstörung etc.. Liegt die Gesellschaft als ein Ansich zugrunde, ist Produktion ein Moment oder Praxis dieses Transzendentalen, wie ist dann das Verhältnis von Mensch und Natur (Tier, Materie) zu fassen? Unterscheidet sich der Mensch erst vom Tier, wenn er Geist ist und was ist dann Kommunismus? Natur und Menschsein können nicht identisch sein, sie können nur ein Widerspruch sein, was den Grund für die Konstitution von Gesellschaft geben würde. Ist dann eine Einheit von Ich und Natur auf der Basis von Natur als dem Reich der Notwendigkeit allererst über eine natürliche Organisation von Gesellschaft möglich oder muß Gesellschaft nicht überhaupt als naturwüchsiges Produkt angesehen werden, das aufzuheben wäre?

Nach MARX ist Emanzipation nur mittels der Natur und der Befriedigung der Bedürfnisse dieser Natur möglich (26). HEGEL versöhnt demgegenüber Abstraktion und Sinnlichkeit, indem er die Sinnenwelt in die Welt der Abstraktion integriert (27). Inso-

fern es keine Natur an sich mehr gibt, reflektiert MARX auf einen sich erhaltenden Naturzustand des Menschen, den er beim Proletariat voraussetzt, was kantisch ist. Die Abstraktion von der ursprünglichen Sinnenwelt ist jedoch nach HAAG unwiederholbar (28), d.h., sie ist vielmehr das Gegebene, das anders nicht zu überwinden ist, als daß der Mensch die Abstraktionen zu seinem Wissen macht. Die Entfremdung der Abstraktion von der sinnlichen anima ist ohne weiteres nicht zurückzunehmen, sondern nur in der Entwicklung des Bewußtseins aufhebbar. Das daraus entstehende Allgemeininteresse ist das emanzipatorische Bewußtsein der von Natur Entfremdeten (29). Das Argument von MARX, daß HEGEL alle Entfremdung als Vergegenständlichung faßt (30), ist so nicht richtig: sie ist bei HEGEL das Transzendentale, das Absehen oder naturwüchsige Nicht-Begreifen, aber Tun: der Entwicklung der Abstraktionen.

In der Phänomenologie entwickelt HEGEL eine Verkehrung der Abhängigkeit vom Objekt zu der des Objekts vom Subjekt. Der Gegenstand muß schließlich dem Begriff entsprechen wie die Gebrauchswerte dem Wert entsprechen müssen. In diesem Gegenstand, dem Wissen, gibt es keine Subjekt-Objekt-Beziehung mehr (31). Das Ganze von Bewußtsein und Wissen ist Geist. Das Absolute, Unendliche, ist, wie KRAHL darstellt, das der Endlichkeit, Relativität, was die Vernunft ausmacht (32). Wissen als Gegenstand ist durch das Bewußtsein, das Objekt durchs Subjekt vermittelt - spekulativ. Es ist die Gesellschaft. Wir haben schon immer einen Begriff der an sich seienden Wahrheit, sie ist uns nur unbewußt. Indem das Bewußtsein dieses Objekt, die Gesellschaft für uns konstituiert und produziert, ist es vermittelt und verendlicht entäußert. MARX dagegen nimmt HEGEL ontologisch: die Differenz von Wesen und Erscheinung ist ihm eine des Dings selber, ohne das die Dinge der politischen Ökonomie, als bewußtseinsimmanent, durch transzendentes Bewußtsein konstituiert und durch denkendes Bewußtsein erkannt, damit aber erst real konstituiert und produziert werden. Alles ist Beziehung bei HEGEL (33). Indem die absolute Bewußtlosigkeit erkannt ist, ist die Gesellschaft, ja, die Geschichte, vollständig erkannt.

Dieses ans Licht kommen der Wahrheit, der vollen Erkenntnis, erfolgt bei HEGEL in einer dialektischen Weise: am Anfang ist das Bewußtsein. Dieses setzt einen Gegenstand außer sich. Das ist das Wissen und erhält dann einen neuen Gegenstand, die Wahrheit. Es ist dies der Gegenstand, den HEGEL Erfahrung nennt. Diese Dialektik steht an sich schon außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung (34). Sein Produkt ist ein Allgemeines, der Begriff der bisher unbewußten Gesellschaft, das Objektive des Objekts. Es ist zugleich die Entdinglichung und Entmaterialisierung des Objekts,

d.h., real werden z.B. Wert, Kapital, Staat etc. aufgelöst. Ihre Auflösung ist überhaupt kein materieller Prozeß. Das wäre ein Selbstmißverständnis von MARX, denn sie sind nur durch und im Bewußtsein der Menschen. Die durch Subjektivität vermittelten Erscheinungen sind Subjektivität. Es gibt nichts, was nicht subjektiv wäre (35), außer, das muß am hegelschen Idealismus kritisiert werden, Natur, soweit sie nicht zweite Natur ist. Praktisch ist aber alle Natur bearbeitete Natur, d.h. zweite Natur. Der Zustand der Gegenstände, der der Gesellschaft, als Ansich ist nur an sich, weil sie nicht durch Arbeit des Bewußtseins vermittelt sind oder eben nicht durch eine Arbeit des Denkens (36). Das macht ihren transzendentalen oder naturwüchsigen Charakter aus. Die über sie gemachte Erfahrung ist Erfahrung als Reflexion (37), ist bestimmte Negation, die Befreiung des Menschen von Herrschaft, die nur durch ihn selbst ist.

Nach dem Tod von HANS-JÜRGEN KRAHL wurden 1971 von DETLEV CLAUSSEN, BERND LEINEWEBER, RONNY LOEWY, OSKAR NEGT und UDO RIECHMANN die meisten Texte von ihm im Verlag Neue Kritik unter dem Titel "Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution" herausgegeben. Die Herausgeber richteten sich bei ihrer Auswahl nach politischen Gesichtspunkten.

1979 erschienen im Materialis-Verlag Abschriften von Tonbändern der Arbeitsgruppe H.J.KRAHLs und J.WIESZTs von 1968, die CARL G. HEGEMANN, HERMANN KOCYBA, HANS-BERNHARD SCHLUMM und LOTHAR WOLFSTETTER redigierten. Der Band hat den Titel "Erfahrung des Bewußtseins. Kommentare zu HEGELs Einleitung der Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie" (40).

Dieses Buch knüpft an das theoretische- und Erkenntnisniveau von "Erfahrung des Bewußtseins" an, wenngleich es zum Teil in "Konstitution und Klassenkampf" nicht veröffentlichte Texte enthält. In einer für die Linke politiklosen Zeit, einer Phase der Neuorientierung wurde auf eine politische Bewertung der Texte verzichtet und allein der erkenntniskritische Gehalt für die Auswahl beachtet. Dabei sind zwei Beiträge, die Schulungsprotokolle und das SCHWEPPENHÄUSER-Referat bereits im "KuK", wenn auch in einer vom Original abweichenden Weise, abgedruckt worden. Um über diese letzten kritischsten Schriften von KRAHL ein einheitliches theoretisches Bild zu vermitteln, sind sie hier mit abgedruckt worden.

Jedem Text ist ein Vorwort des Herausgebers vorangesetzt. Die Zeichen / / bedeuten, daß der dazwischenstehende Text hinzugefügt worden ist. Hervorhebungen im Text sollen als thematische Angabe für den Leser aufgefaßt werden.

An dieser Stelle sei Doris Pawlowski für die Abschrift gedankt.

Hannover, 21.11.83

ANMERKUNGEN

(1) "Viele, die sich HEGEL anzueignen versuchen, wollen ihn ohne einen verbleibenden unverständlichen Rest verstehen. Würde aber nicht ein solcher unverständlicher Rest übrig bleiben, d.h. ein rational nicht begründbarer Rest, dann wäre die HEGELsche Theorie richtig." (Erfahrung des Bewußtseins, Frankfurt/Main 1979, S. 7)

(2) siehe dazu: WALTER NEUMANN, Der unbewußte HEGEL. Zum Verhältnis der Wissenschaft der Logik zu MARX' Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt/Main 1982; derselbe: Negative Totalität. Erfahrungen an Hegel, Marx und Freud. Frankfurt/Main 1983

(3) "ADORNO zufolge stellt die Konzeption des Nicht-Identischen ein Mißverständnis dar in der erkenntnistheoretischen Entfaltung der HEGELschen Philosophie. Ein Mißverständnis deshalb, weil die Erkenntnis von etwas als eines Anderen, Nicht-Identischen, das also noch nicht selbstbewußtes Anderes ist - und wenn dieses Andere selbstbewußt ist, dann ist es Begriff und damit das Identische - dieses qualitativ Andere nur als entfremdeten Begriff zu denken vermag. Das, was nicht identisch ist mit dem Begriff, ist die Entfremdung der Welt. Diese Konstruktion, derzufolge jede Vergegenständlichung bereits als Entfremdung aufgefaßt wird, ist vom frühen MARX entschieden kritisiert worden." (Erfahrung des Bewußtseins, Frankfurt/Main 1979, S. 7)

(4) MARX "stülpt in der Tat in den Frühschriften die HEGELsche Philosophie um, stellt sie vom Kopf auf die Füße, indem er sagt, nicht die individuellen und endlichen Menschen sind Prädikate eines unendlichen metaphysischen Selbstbewußtseins, sondern das Selbstbewußtsein, das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe, sind umgekehrt immer nur Prädikate der endlichen Individuen. Diese Position ist bei MARX selbst schon in den Frühschriften, nicht erst beim späten MARX, differenziert. Es gibt dort so etwas wie eine diesen individuellen Menschen wiederum vorgelagerte daseiende Abstraktion, das System der bürgerlichen Gesellschaft, das in der Tat die Totalität ist, in der die individuellen Menschen zu bloßen Momenten, zu fungierten Charaktermasken im Reproduktionsprozeß des Kapitals werden." (a.a.O., S. 8/9)

(5) "Mit dem cartesischen "cogito" ist schon die Grundlage gelegt, für die apriorisch prästabilisierte Existenz eines immateriellen, allgemeinen, reinen Subjekts, das bei KANT nicht mehr außerhalb der Welt als Gott positiv existiert, sondern als transzendentale Apperzeption die Organisation der chaotisch-

empirischen Mannigfaltigkeit ist, die ja als solche nirgends positiv existiert." (a.a.O., S. 20)

(6) "Der Raum ist eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, nicht selbst Erfahrung, sondern dieser vorgelagert, ergo ist der Raum im Subjekt, wie auch immer so etwas vorzustellen sei." (a.a.O., S. 21)

(7) Die Voraussetzung von MARX, daß Erkenntnis immer nur auf der Basis einer vorgegebenen Welt konstituiert werden kann, ist vom gleichen Charakter eines a priori wie KANTs Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung.

(8) "Auf der einen Seite ist Erkenntnis Subjektivität, und diese soll der neuzeitlichen Philosophie zufolge als autonom gedacht werden; sie darf nicht bloß reflektiv strukturiert sein, gerade auch im Rahmen der MARXschen Geschichtsphilosophie, die auf eine bewußte Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaft abzielt, und insofern einen Zustand antizipiert, in dem die Menschen mit Bewußtsein Geschichte machen." (Krahl, Erfahrung des Bewußtseins, s.o., S. 11)

(9) "Es gilt also auf der einen Seite - und das ist in der Tat nie gelungen - das Dilemma des passivischen Abbildrealismus, dem LENIN z.T. verfallen ist, zu vermeiden und auf der anderen Seite das Dilemma der Transzendentalität, dem der kritische Marxismus meistens verfiel, also LUKACS, KORSCH, z.T. auch HORKHEIMER, und in letzter Zeit, wie ich meine, HABERMAS und SARTRE. Dieses Dilemma zu umgehen ist ungemein schwierig, denn ausgehen muß man davon, daß MARX zufolge nur auf dem Boden einer immer schon konstituierten Gegenstandswelt selbst die Konstitutionsproblematik sich stellen läßt, d.h. immer schon unter der Voraussetzung, daß wir endliche Gegenstände zur Verfügung haben, um z.B. wiederum Produkte herzustellen." (a.a.O, S. 11)

(10) "Was aber nicht in Frage zu stellen ist, ist das reine Denken, das "Ich denke". Daß dieses "Ich denke" eine materielle Substanz besitzt, einen Körper, mithin ein empirisches Ich ist, fällt bereits in den Bereich des Zweifels. Durch diesen philosophiehistorisch ungemein folgenreichen Ausgangspunkt des Cartesischen Zweifels, der als zweifelsfrei gewiß nur das reine Denken übrig behält, ist bereits tendenziell das Denken und damit der Begriff als das allein Wirkliche begründet." (ebenda, S. 13). "Auch bei DESCARTES wiederholt sich die Universalienlehre, jetzt allerdings im Subjekt. Die allgemeinen Wesenheiten werden als apriorische, angeborene Ideen dem Subjekt eingelegt, so daß die Identität von Denken und Sein nunmehr durch das Denken des Seins garantiert wird. Die richtige

Erkenntnis der Außenwelt ist nur dadurch möglich, daß diesem Denken die Universalien innewohnen. Damit wird jetzt das Denken das Wesentliche, während es in der Scholastik das Unwesentliche war, weil die Universalien in den objektiven Dingen lagen, und sich dort die Identität von Denken und Sein über das Denken des Seins und nicht über das Sein des Denkens herstellte." (a.a.O., S. 14)

(11) "Der Prozeß, der hinführt zu dem Wahren, das Resultat ist, hat auf der einen Seite dieses Resultat zur Voraussetzung. Auf der anderen Seite ist die Darstellung Gottes, der in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt ruht, die Entäußerung. Und die Geschichte dieser Entäußerung ist die Darstellung." (a.a.O., S. 36)

(12) "Erst FEUERBACH hat durch einen immanent philosophisch nicht zu begründenden Sprung in die Praxis, wie LENIN hervorhob, die erkenntnistheoretische Kritik an diesem neuzeitlichen Idealismus dadurch nachgeholt, daß er sagte: aus der reinen Immanenz des Bewußtseins kann ich nicht ableiten, daß dem Denken etwas anderes zugrundeliegt als nur es selbst. Aber unsere praktische Erfahrung bestätigt uns jeden Tag, daß das Denken nicht denkbar ist ohne eine wie immer auch beschaffene, vom Denken unterschiedene materielle Substanz, die das Denken trägt, wie etwa das Hirn und seine materielle Tätigkeit oder die Gesamtheit des organischen Lebens, daß das Bewußtsein unablösbar von der Naturnotwendigkeit ist." (a.a.O.. S. 13/14)

(13) "KANT versucht sich demgegenüber die Frage zu stellen, die über Empirismus und Apriorismus hinausgeht, ob es Urteile geben kann, die mit Allgemeinheit und Notwendigkeit gelten, aber nicht inhaltsleer sind, wo also das Prädikat nicht schon im Subjektbegriff enthalten ist. Synthetische Urteile a priori sind bei KANT möglich, weil die Bedingungen der Möglichkeit der subjektiven Erfahrung identisch sind mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung."(S. 22)"Die neue Bestimmung des Absoluten bei KANT ist die, daß es eine Instanz gibt, sie aus der Subjektivität mit Notwendigkeit und Allgemeinheit Erfahrung begründet. Das Element des Absoluten ist das Transzendentale; das bedeutet das, was der Erfahrung vorgelagert ist und sie begründet. Und das, was der Erfahrung vorgelagert ist, gilt mit Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das Apriorische ist jetzt erfahrungskonstitutiv."(S. 23) "A priori, unabhängig von aller Erfahrung, die Bedingungen der Möglichkeit von aller Erfahrung, die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfah-

rung angeben zu können, das heißt Konstitution." (a.a.O., S. 25)

(14) "Das, was - durch die Abstraktion von den konkreten Dingen - als chaotische Mannigfaltigkeit zurückgeblieben ist, KANT belegt es mit dem Titel des Ding an sich, kann natürlich nie, wie es an sich ist, erkannt werden, weil das ja eben Produkt dieser Abstraktion von den Sinnen, von den konkreten Dingen ist." (a.a.O.. S. 25/26)

(15) "Bei HEGEL hingegen fällt beides zusammen: die Methode ist die Beschaffenheit der Dinge; Dialektik ist die Erfahrung, die ein bestimmter Gegenstand von sich selber machen kann. Derjenige Gegenstand, der, ohne idealistisch zu werden, eine Erfahrung von sich selber machen kann, ist die mit Bewußtsein von endlichen Individuen hergestellte Gesellschaft - wenngleich mit falschem Bewußtsein. Nur hier finden wir einen Gegenstand, der, ohne daß wir idealistische Annahmen machen müssen, sich selbst reflektieren kann. Die Menschen nämlich reflektieren ihr eigenes gesellschaftliches Produkt, so daß materialistische Dialektik die bewußte Erfahrung bedeutet, welche die antagonistische Gesellschaft an sich selber macht." (a.a.O., S. 16/17)

(16) "HEGEL geht also aus von der KANTischen Trennung von Erscheinung und Ding an sich und sagt, daß eine Erscheinung, die nicht wesentlich ist, weil nicht tangiert vom Ding an sich, unwahr sei. Und er sagt umgekehrt, daß ein Ding an sich, das nicht zur Erscheinung kommt, wobei ja Erscheinung das Endliche und damit das Bestimmte ist, unbestimmt also eine nichtige Abstraktion sei. In der Differenz von Erscheinung und Ding an sich sind seiner Metakritik zufolge also beide nichtig, die Erscheinung wie das Ding an sich. Aber die Erscheinung ist ja ein bestimmtes, nämlich durch Subjektivität bestimmtes Wissen; und insofern diese Erscheinung sich über diese ihre Bestimmung durch Subjektivität bewußt wird, hört sie auf, Erscheinung zu sein und wird zum Ding an sich. Denn eine Erscheinung ist doch Erscheinung nur in der Bestimmung, die ausgeht von einer Trennung von Erscheinung und Ding an sich. Insofern ist sie durch Subjektivität bestimmt und deshalb kein An-sich, weil das An-sich noch nicht durch die Arbeit des Denkens vermittelt ist. Aber HEGEL sagt jetzt, wenn die Erscheinung sich ihrer Bearbeitung durchs Denken bewußt wird, dann ist sie an sich. Dann ist sie nämlich durch sich selbst bestimmt u n d durchs Denken. Das Denken ist jetzt ein Element ihrer selbst geworden." (a.a.O., S. 45)

(17) "Hier begeht nun HEGEL sein proton pseudos. Denn HEGEL hebt gewissermaßen auf, was doch auch objektiv sein müßte

an der Erscheinung und nicht Subjekt, weil aas materielle Substrat vorweg eleminiert wird, so daß Erscheinung als reine Subjektivität erscheint und damit reines Subjekt, nichts Dingliches, rein funktional und damit reine Vermittlung ist. Der Begriff wird dann das An-sich-Seiende; das An-sich-Seiende i s t nicht, sondern ist Vermittlung und die Vermittlung ist." (a.a.O., S. 46)

(18) "Wissenschaftliche Intelligenz und proletarisches Klassenbewußtsein" in "Konstitution und Klassenkampf", Frankfurt/ Main 1971.

(19) "HEGEL meint, weil das Ding an sich das Unbestimmte ist, ist es schon Nichts. Aber etwas Unbestimmtes ist doch noch nicht schon Nichts, sondern immer noch ein Etwas." (Krahl, Erfahrung des Bewußtseins, s.o., S. 48)

(20) "Er geht davon aus, daß durch eine dialektische Kritik, die der Begriff an dem Gegenstand und der Gegenstand an dem Begriff übt, diese auf den Stufen, da sie nicht in Adäquation oder Identität zueinander stehen, diese ihre Nichtidentität reflektiert und dadurch die Identität beider hergestellt wird. Für HEGEL ergibt so die Reflexion der Nichtidentität jeweils die neue Stufe der Identität, der Adäquation mit dem Gegenstand. D.h. das Ziel, das auch HEGEL anvisiert, ist die Adäquation, die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand ..." (a.a.O., S. 69)

(21) "Das natürliche Bewußtsein entäußert sich in die Natur, also in das, was es nicht ist. Aber indem es sich in die Natur entäußert, in das, was es nicht ist, hebt es zugleich diese Entäußerung auf. Denn die Entäußerung in die Natur ist die Produktion der Natur durch das Bewußtsein. Das Bewußtsein setzt die Natur, sein Nicht-Identisches und dieses Setzen der Natur, dieses Produzieren der Natur ist die freie Tat des Bewußtseins selber. Das Bewußtsein produziert das, was es nicht ist. Es macht mit Bewußtsein Geschichte." (S. 58)

(22) "Die Negation des Absoluten selbst als das Absolute auszugeben, das ist der Taschenspielertrick des zur Totalität entfalteten transzendentalen Idealismus. Die Negation des Absoluten ist das Endliche. Was ist Inbegriff des Endlichen? Die Tatsache, daß die Dinge vergehen, daß jemand sterben muß. Und dieses Sterben ist das, was über die Dinge, so wie sie hier und jetzt sind, hinausweist. Und weil es darüber hinausweist, sie also transzendiert, soll es das Absolute sein. Das gilt auch beim Tod des Begriffs. Die Negation, der Tod des Endlichen, ist die Position des Absoluten und das Leben des Unendlichen." (a.a.O., S. 57)

(23) "Im Gegensatz zum natürlichen Dasein, das durch den Begriff transzendiert werden muß, ist das Bewußtsein imstande, sich selbst zu transzendieren, da es selbst Begriff ist." (a.a.O., S. 71)

(24) "Das "Jenseits" ist das Nichtendliche als die Negation des Endlichen, und das heißt "neben dem Beschränkten"." (S.72)

(25) "Durch die Identifikation von transzendentalem Subjekt und Ding an sich wird dann die Erscheinung, die ja durch eben dieses transzendentale Subjekt konstituiert wird, in dem Maße zum Ding an sich, indem sie ihre Bestimmung durch dieses transzendentale Subjekt erkennt." (a.a.O., S.49)

(26) "Die Emanzipation der Menschen von den Naturbanden kann nur so geschehen, daß sie sich selber mittels dieser Natur und durch die Befriedigung dieser Natur hindurch befreien." (a.a.O., S.78)

(27) "Die animalischen Funktionen, die konkreten Gebrauchswert- und Bedürfnisstrukturen, die die Menschen an sich selber haben, werden in den Dienst der Abstraktion von sich selber gestellt, nämlich des Kapitals. Wobei dann Abstraktion von sich selber im extremsten Fall zur Verelendung, zum Tod führt. Mit demselben Instrumentarium, mit dem HEGEL die Entfremdung theoretisch vorformuliert hat, treibt er sie allererst auf die Spitze. Auf der einen Seite stellt er fest, daß Entfremdung die Abstraktion der Sinnenwelt bedeutet, insofern die Abstraktion inhaltsleer bleibt und nicht vermittelt und versöhnt ist zur Sinnenwelt. Aber diese Versöhnung stellt sich HEGEL zufolge als die Integration dieser Sinnenwelt in die Abstraktion dar, wodurch die Abstraktion als Abstraktion aufgehoben sei." (a.a.O., S. 78)

(28) siehe K.H.HAAG, Philosophischer Idealismus, Frankfurt/Main 1967

(29) "Auch bei HEGEL ist Abstraktion vom natürlichen Leben Freiheit; damit ist Abstraktion von den besonderen Bedürfnissen und Setzen von Allgemeinbedürfnissen erfordert. Nur sagt HEGEL im Gegensatz zu KANT, daß dieses sinnliche Dasein selbst begrifflich ist und es nichts gibt, das nicht begrifflich sei, wenn auch entäußerter Begriff. MARX sagt demgegenüber: die Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennatur, die Tatsache, daß sich gewissermaßen das Allgemeininteresse partikular gegen die besonderen Interessen setzt, ist Entfremdung." (a.a.O., S. 73)

(30) "Alle Vergegenständlichung, sagt MARX deshalb in den Frühschriften richtig, ist für HEGEL schon eine Entfremdung des Begriffs. Auf der anderen Seite konnte HEGEL überhaupt die

Idee der Entfremdung gleichsam theoretisch vorformulieren, weil er eine Versöhnung des Allgemeinen, das sich partikular setzt, gegen das sinnliche Besondere, anstrebt." (76)

(31) "D.h. wenn das Bewußtsein aktivisch etwas von sich unterscheidet und bestimmt, so bestimmt sich dieses etwas, das es bestimmt, als ein Seiendes, aber doch als ein bestimmtes Seiendes. Dieses Sein von etwas für ein Bewußtsein, also ein Sein von etwas, dessen Sein sich nur der bestimmten Beziehung auf das Bewußtsein verdankt, nennt HEGEL Wissen. Wissen ist der Gegenstand des Bewußtseins. Insofern es ein durch das Bewußtsein bestimmter Gegenstand ist, ist es ein Gegenstand des Bewußtseins."(S. 89)"Das Ansichsein ist dasjenige, was vom Sein von etwas für ein Bewußtsein - damit von derjenigen Form des Objekts, die durch das Subjekt vermittelt ist - unterschieden ist, damit von der endlichen Grundbeziehung des Bewußtseins auf das erscheinende Wissen, von Subjekt und Objekt." (a.a.O., S.90)

(32) "Das, was aber aller Endlichkeit und Relativität enthoben ist, ist das Ganze der Beziehung der Endlichkeit und Relativität selber." (a.a.O., S. 93)

(33) "Die Beziehung, die das Bewußtsein ist, ist also die Aufhebung dieser Beziehung, und so kann HEGEL sagen, das Wahre ist sowohl Subjekt wie Substanz. Das reine, von allem Materiellen freie Subjekt, ist nicht dingliches, sondern reine Funktion, reine Beziehung, reine Reflexion, reines Denken. Insofern das Objekt sich als reines Denken erweist, ist alles Beziehung, und nichts ist substanziell." (a.a.O., S.114)

(34) "Erfahrung ist für ihn nicht die Empirie im szientifischen und nominalistischen Sinn, also nicht die bloße Rezeption von Sinnesdaten. Erfahrung ist ihm vielmehr die Reflexion des inhaltlichen Wissens auf sich selbst und seinen Gegenstand. ... Erfahrung ist der Prozeß der Reflexion des Wissens von den Dingen auf sich selbst." (a.a.O., S. 121)

(35) "Wenn das Ding an sich nichts Dingliches ist, es also völlig allgemein, immateriell ist, dann ist es ganz und gar subjektiv, dann sind natürlich erst recht die immer schon durch Subjektivität vermittelten Erscheinungen völlig Subjektivität. Dann gibt es nichts, das nicht subjektiv wäre." (a.a.O., S.109/110)

(36) "Anders gesagt, das Ding an sich ist ein bloßes Nichtwissen, ist die Negation des Wissens, das nämlich, was nicht durch die Arbeit des Bewußtseins und Denkens soll vermittelt worden sein." (a.a.O., S. 117/118)

(37) "Erfahrung als Reflexion ist bestimmte Negation." (a.a.O., S. 123)

(38) eine Diskussion zwischen PETER BRÜCKNER, H. J. KRAHL u. a. ist in dem Buch "Sinnlichkeit und Abstraktion", Focus-Verlag, Wiesbaden 1973, abgedruckt. Ein weiterer Aufsatz von KRAHI : Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und HEGELscher Wesenslogik" ist in "Aktualität und Folgen der Philosophie HEGELs", herausgegeben von OSKAR NEGT, bei Suhrkamp 1970 erschienen. Zu erwähnen sind auch die Diskussionen um LUKACS und die Theorie des Klassenbewußtseins in "Geschichte und Klassenbewußtsein heute I, 1971 im Materialis-Verlag erschienen.

DISSERTATIONSENTWURF

/Transzendentalität und Kapital/

Nicht der Wert, sondern seine Formen Tauschwert, Geld oder Kapital sind naturwüchsig. Sie sind insofern transzendental. Transzendental ist alles, was aufgrund der repressiven Abstraktion von Sinnlichkeit (der Wert als Abstraktion von Bedürfnissen und Interessen) sich vergegenständlicht. Es ist also nicht nur zwischen Wesen und Erscheinung von Wert und Tauschwert zu unterscheiden, sondern das Wesen ist nochmal zu differenzieren in Sexualität oder Sinnlichkeit (Leben als qualitative Zeit) als dem Wesen, wovon der Wert eine Erscheinung ist, mithin die Reproduktion des Kapitals durch Negation, d.h. Abstraktion von ihr. Wesen der Zeit scheint die Geschichte zu sein, die aber nur als verdinglichte Zeit, d.h. Arbeitszeit vorkommt. Diese Naturwüchsigkeit der Formen (Zeit, Tauschwert etc.) basiert auf dem natürlichen Bewußtsein des Menschen (daher der Abbildrealismus), d.h. auch der Bewußtlosigkeit. Aus der sexuellen Repression entsteht die Kultur oder Zivilisation, die gleichsam den Grund der Möglichkeit für die Konstitution des Werts und damit der Naturwüchsigkeit des Kapitals abgibt. Das emanzipatorische Zeitbewußtsein wird durch eine außerökonomische Zwangsgewalt vernichtet. Der Zeitbegriff, Negation eines Produktionsinhalts und des Zeitbewußtsei ns wird selber Inbegriff des Transzendentalen. Aus ihm heraus entsteht die affirmative Totalität von Staat und Kapital, die sich heute verselbständigen und die Arbeiterklasse auf dem Boden des Kapitals aufheben. Totalität ist verdinglichte Transzendentalität. Die transzendentalen Bestimmungen selber sind unbewußt, die Totalität schafft als sinnlich-übersinnliches Ding eine Vergegenständlichung dieses Unbewußten in der empirischen Zersetzung des transzendentalen Subjekts. Der Zerfall des bürgerlichen Individuums ist die Entstehung von Es und Über-Ich, in denen die gesamte Gesellschaft enthalten ist. Dieses seelische Zentrum ist nach MARX die Gesellschaft im Ganzen, der anarchische Reproduktionsprozeß der Gesellschaft, der Mensch als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse. Jenes Allgemeine erscheint nun nach der Auflösung der psychologia rationalis, auf deren Standpunkt auch noch KANT steht, als irrational. HEGEL versucht, den Schmerz der Negativität dieses Negativen, der Positivierung des Unbewußten, in seiner Theorie durchzuhalten. Mithin zerfällt das verinnerlichte Leistungsprinzip der Transzendentalität. Gleichwohl sieht KRAHL, daß die These von der Eindimen-

sionalität (MARCUSE) Praxis unmöglich machen würde, wie ADORNO sagt. An der Tagesordnung wäre damit eine Änderung des Verhaltens - die Ersetzung des Werts durch Denken des Verhaltens zum Bedürfnis. MARX selbst steht auf dem Boden des Selbstbewußtseins: Der Gebrauchswert selber ist eine Projektion, nur der Mensch ist sinnlich. Gebrauchswert, so erläutert KRAHL mit KANT, ist allein im intelligiblen Besitz, d.h. im Selbstbewußtsein. MARX ist deshalb noch Rationalist oder vielleicht sogar absoluter Idealist. Besteht die Totalität der Gesellschaft aus kollektiver Projektion, könnten wir uns auf dem Stadium einer Rückentwicklung in Naturgeschichte (GEHLEN) befinden. Nur was operabel, was sinnlich-gewiß und handfest zu haben, verfügbar zu machen ist, ist gefragt. Das zeigt eine Rückentwicklung des Menschen in ein Kindheitsstadium an, wie auch HEGEL sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung als erste Bewußtseinsformen des Kindes sieht, ohne es so zu sagen. (1) Indem Gebrauchswerte und Bedürfnisse absterben, wie es die Romantik reflektierte, entsteht aus der Abstraktion von sinnlicher Animalität Bestialität (Auschwitz). Da die Möglichkeit der Konstitution dieser Welt im Denken ist, Erkenntnis und Veränderung dieser Welt, konzentrieren sich KRAHLS fragmentarische Überlegungen schließlich auf die Theorie des Klassenbewußtseins von LUKACS.
(W.N.)

Einleitung: Zur geschichtsphilosophischen Problematik der Naturgesetze

I. Die Konstitution von Naturwüchsigkeit im Verhältnis von Wert und Tauschwert (Daseiende Abstraktion);
II. Kapital und Arbeitskraft - (Gebrauchswert als ökonomische Formbestimmung) - die Reproduktion des Kapitals durch seine Negation (darin angelegt: die Krise und das Proletariat als Negation der Negation);
III. Kapital und Transzendentalität (die Verinnerlichung der Arbeitsnorm im Zeitbewußtsein, verdinglichte Zeit, Wert und Zeit, Emanzipatorisches Zeitbewußtsein als Bewußtsein der Geschichte, revolutionäres Klassenbewußtsein);
IV. Basis und Überbau: der kapitalistische ordo abstractionis: Klasse/Zirkulation, Staat usw., die Tendenz zur repressiven Abstraktion von der Sinnlichkeit (Entfremdung);

(1) siehe dazu: Negative Totalität. Erfahrungen an Hegel, Marx und Freud. Von Walter Neumann, Frankfurt/Main 1983.

V. Die Tendenz der Naturgesetze und die Möglichkeit der Revolution in der Krise. - Die Aufhebung des Kapitals und die Struktur der Naturwüchsigkeit im Spätkapitalismus (Aktiengesellschaft, manipulativ vermittelte Verinnerlichung außerökonomischer Zwangsgewalt, Automation) (Perspektive Metakritik der politischen Ökonomie) - Exkurs zum Spätkapitalismus. Subjekt - Objekt: Erkenntnistheoretisch ist darin eine nicht explizierte Dialektik im Verhältnis von transzendentaler Konstitutionsproblematik und Abbildrealismus enthalten.

Arbeitszeit/Transzendentalität und Kapital

Die Ware und das Kapital bemessen sich ihrer Wertbestimmung nach an der zur Produktion ihres Gebrauchswerts notwendigen Arbeitszeit. Arbeitszeit ist verdinglichte Zeit. Die Zeit als reine Negation der endlichen Dinge wird als solche zum Ding ontologisiert. Bloße Funktionalität wird zur Substanz verdinglicht. Zeit ist Inbegriff des Transzendentalen; im MARXschen Zeitbegriff erscheint die Differenz zwischen kritischer Transzendentalität und affirmativer Totalität: Die Ware ist ein sinnlich-übersinnliches Ding, die Arbeitskraft (in ihrer Konkretion) dinglich und nichtdinglich zugleich. Die transzendentalen Bestimmungen, die reinen Anschauungsformen und Kategorien sind weder empirisch noch transzendent, während die Totalität (SPINOZAs und HEGELs), wie sie sich im Wert- und Kapitalbegriff expliziert, ebenso sinnlich wie übersinnlich scheint. (Statt des weder-noch ein sowohl-als-auch): Die nicht sinnliche, aber nicht positiv übersinnliche allgemeine Wertabstraktion bedarf zu ihrer besonderen Existenz der sinnlichen und dinghaften Gebrauchswerte - durch die sie vermittelt ist, wie sie sich dieselben subsumiert. Auf diese Weise erscheint eine nicht positiv transzendente, aber auch nicht negativ transzendentale, weil aus einem geschichtlichen Stand der Arbeitsteilung genommene Abstraktion als substanziell, was KANT analytisch (Grenzen der Vernunft) vermeidet. Die Totalität ist eine verdinglichte Transzendentalität, gerade in dem Versuch von HEGEL, deren Verdinglichung aufzuheben. Das transzendentale Subjekt bei KANT ist vorsubjektiv. Problem: Was ist das nicht negative, verdinglicht affirmative Element in der KANTischen Transzendentalität? Sicherlich doch dort, wo sie ihren Vermittlungscharakter zu den besonderen, immer schon vermittelten Dingen (HEGEl indirekt / MARX direkt) nicht durchbricht, sondern die "Weder-noch Bestimmung" des Transzendentalen an sich selber positiviert (abstrakte Identität)? Totalität (bei HEGEL) versucht die Vermittlung aus bestimmter

Negation zu leisten, aber subsumiert sich die besonderen Dinge, sie zu bloßen Momenten der alles auflösenden Vermittlung herabsetzend. Totalität setzt die Verdinglichung des Transzendentalen durch dessen Entfaltung fort (Aufhebung des Dings an sich, immanente Synthesis).

Im Verhältnis von Transzendentalität und Totalität liegt das Geheimnis der kapitalistischen Naturwüchsigkeit.

Transzendentalität und Kapital - zur Konstitution der Arbeitszeit als des verhängnisvollen Naturgesetzes der kapitalistischen Entwicklung

Die Arbeitszeit, an der sich quantitativ die Wertgröße bemißt, ist ebenso Zentrum der MARXschen Theorie vom Mehrwert wie sie weiterreichende geschichtsphilosophische Konsequenzen impliziert und damit einen Kern der Kritik der politischen Ökonomie als einer revolutionären Theorie darstellt. Der Mehrwert bemißt sich an dem Mehraufwand an Arbeitszeit, die ein Arbeiter leisten muß, um das Äquivalent für die Verausgabung seiner Arbeitskraft zu erhalten. Nehmen wir mit MARX an, daß er sich dieses Äquivalent, die zur Reproduktion seiner Arbeitskraft dem kulturellen Stand entsprechenden notwendigen Subsistenzmittel in sechs Stunden Arbeitszeit pro Tag erarbeitet hat, aber er es nur nach einer Leistung von zwölf Stunden Arbeitszeit erhält. Aus der Differenz bestimmt sich der Mehrwert - die entscheidende differentia specifica der kapitalistischen Warenproduktion zu geschichtlich vorhergehenden Formen der Warenproduktion. Der Arbeiter wird keineswegs um das Äquivalent seiner Arbeitskraft geprellt - er erhält es aber nur, wenn er länger arbeitet als zur Reproduktion seiner im Wertbegriff ausgedrückten und im Tauschwert erscheinenden Ware Arbeitskraft, als unbedingt nötig (Profit). Diesen Sachverhalt nennt die MARXsche Theorie Ausbeutung. Sie bezieht sich auf *gleichen* Tausch gleicher Werte. Der Mehrwert (der Mehrwert ist Kapital) - wie er etwa in seiner Erscheinungsform des Profits sich darstellt - basiert auf Äquivalententausch, das heißt auf friedlichem gewaltlosem - nach implizitem Vertrag geregeltem - gesellschaftlichen Verkehr der Individuen. (Anm.: Diese friedliche und abstrakt freiheitliche Regelung des gesellschaftlichen Verkehrs ist erst möglich geworden mit der Kapitalisierung des Produktionsprozesses, die technisch von deren Industrialisierung abhängt. Die in der reinen Zirkulation sich historisch vollziehende ursprüngliche Akkumulation beruht auf ungleichen Tausch - daher die Notwendigkeit von außerökonomischen Gewaltverhältnissen, so-

wie die Bildung des gleichen Tauschs in der ursprünglichen Akkumulation, die den Produktionsprozeß kapitalisierte, zunächst ein ungeheures Anwachsen der ersten Erscheinungsformen des Schatz-, Handels- und Wucherkapitals und damit Prellerei zur Folge hatte.) Der Mehraufwand an Arbeitszeit ist also bestimmend sowohl für den ökonomischen Begriff des Mehrwerts sowie den geschichtsphilosophischen der Ausbeutung, der die revolutionäre theoretische Konsequenz aus der ökonomiekritischen Mehrwerttheorie darstellt. Auf der anderen Seite bedeutet die Herabsetzung der Arbeitszeit in der MARXschen Theorie Gewinn an Freizeit im Sinne einer Zeit der Freiheit. Der Zeitbegriff bei MARX ist also in seiner Dialektik von Arbeitszeit und freier Zeit ein qualitativer - seine geschichtsphilosophischen und emanzipatorischen Implikationen weisen ihn als einen Zentralbegriff revolutionärer Theorie aus. Die Zeit enthält die Möglichkeit zur qualitativen Veränderung - zur Herstellung des Reichs der Freiheit. Solch qualitativer und im prononcierten Sinn geschichtlicher Zeitbegriff ist nicht zu lösen von materiellen Produktionsinhalten sowie vom Zeitbewußtsein. Wenn der Mehrwert quantitativ bestimmt wird durch den Mehraufwand an Arbeitszeit und dieser Sachverhalt den qualitativen der Ausbeutung ausmacht, so stellt sich die Frage: Warum arbeiten die Lohnarbeiter über den zur Reproduktion ihrer Arbeitskraft notwendigen abstrakten Zeitaufwand hinaus, der doch Teil seiner inhaltlichen Lebenszeit ist und betreiben auf diese Weise die Reproduktion des Kapitals. Einfacher gefragt: Warum lassen sie sich ausbeuten? Die naheliegende Antwort darauf, daß sie im Falle einer Verweigerung ihren Lohn vom Kapitalisten nicht erhalten würden, ist zwar nicht falsch und enthält den Hinweis auf die realen ökonomischen Herrschaftsverhältnisse. Sie ist jedoch historisch keineswegs so selbstverständlich wie sie erscheint, die Wirklichkeit hängt von der Beantwortung der Frage der Möglichkeit der Revolution ab. Denn eine Verweigerung der Arbeiter der Ausbeutung, dem ihnen abverlangten Mehraufwand an Arbeitszeit gegenüber, würde den materiellen Kampf gegen jene ökonomischen Machtverhältnisse implizieren, die allererst die Voraussetzung dieser Frage sind, so daß der Hinweis auf sie die Frage nicht beantwortet. Diese Verweigerung etwa wäre der Streik - zunächst die ökonomische Form des Kampfes. Der MARXschen Theorie zufolge basieren aber die staatlichen, politischen und rechtlichen Herrschaftsverhältnisse auf der Ausbeutung - so daß der ökonomische Kampf zum politischen Kampf vermittelt werden muß. Die Vermittlung beider ermöglicht eine kämpferische revolutionäre Politik. Die Frage: Warum lassen sich die Lohnarbeiter ausbeuten, wäre also präziser zu fassen: Warum

lehnen sich die Lohnarbeiter nicht gegen das Kapitalverhältnis auf? Denn nur auf den Sachverhalt, daß sie sich ausbeuten lassen, beruht die Reproduktion des Kapitals. Das heißt, ein entscheidender "subjektiver Faktor" ist die Zerstörung des kapitalistischen Reproduktionsprozesses nach Maßgabe des möglichen im Sinne des Proletariats: Das Bewußtsein des Proletariats. Dieses - wo es eine kollektive Solidarität begründet, die auf der Einsicht in die objektive Stellung der Lohnarbeiter im Produktionsprozeß beruht - stellt sich im engeren Sinn als ein Zeitbewußtsein dar, sowohl dort, wo dem Proletariat ein Klassenbewußtsein zukommt, als dort, wo dieses verunmöglicht wird. In der Phase der ursprünglichen Akkumulation kam es durchaus vor, daß Lohnarbeiter zu arbeiten aufhörten, wenn sie ausreichend verdient hatten, und den Rest des Tages oder der Woche versoffen, verspielten oder verhurten - was durch die Art der Entlohnung möglich war. Dieses Faktum zählt zu den subjektiven Bedingungen der Notwendigkeit einer terroristischen außerökonomischen Zwangsgewalt, wie sie vom absoluten Staat repräsentiert wird (HOBBES). Das heißt: die ökonomische Gewalt war von den Lohnarbeitern noch nicht derart verinnerlicht worden, daß ihnen das Kapitalverhältnis als eine unabänderliche Naturgegebenheit erschien. Durch einen blutigen Expropriationsprozeß wurden die Massen in sie hineingezwungen. Verinnerlichung ökonomischer Gewalt heißt vor allem: die Internalisierung der Arbeitsnormen ins Zeitbewußtsein, das Bewußtsein der Lohnarbeiter über ihre objektive Stellung im Produktionsprozeß und damit die Erinnerung an Ausbeutung auszulöschen, Klassenbewußtsein zu verhindern. Die Vernichtung des wie immer auch religiös kanalisierten emanzipatorischen Zeitbewußtseins läßt die Lebenszeit zur Arbeitszeit werden - dem objektiv sich durchsetzenden Wertgesetz, das auf der Blindheit der Produzenten ihren Produkten gegenüber beruht - einer allgemeinen Bewußtlosigkeit. Darauf beruht also das zentrale Naturgesetz der kapitalistischen Entwicklung. Arbeitszeit ist verdinglichte Zeit, auf ihr Gegenteil, den Raum, rein quantitative Ausdehnung, reduziert. Die emanzipatorische Lebenszeit wäre aber mit der kapitalitischen Produktionsweise nicht identisch, religiös kanalisiert, sondern als geschichtlich qualifizierte Zeit der Freiheit- Konstituents der Individualität - möglich. Arbeitszeit ist deren Gegenteil - entzeitlichte und ontologisierte Zeit. Es liegt im Interesse des Kapitals, daß die Herabsetzung der Arbeitszeit und die darin implizierte Möglichkeit einer Befreiung von gesellschaftlich überflüssiger Arbeit den Arbeitern als unmöglich sich darstellt. Zeit - das Medium des Lebens und der Geschichte - wird zu ihrem Gegenteil, einem blinden Naturgesetz. Nicht erfüllen die Menschen ihr Wesen in der Zeit, sondern

die Zeit subsumiert sich schicksalhaft naturwüchsig die Menschen - so wie die KANTische Natur, der HEGELsche Weltgeist, das Selbstbewußtsein. Zeit - das, was nicht dinglich ist - erscheint als verdinglicht, im Geld, Zeit - das,was nicht natürlich ist (dreidimensional) - erscheint als naturwüchsig. Zeit, der Inbegriff qualitativer Veränderung, erscheint als unveränderliche - bloß auszufüllende - Form. Die Vernichtung emanzipatorischen Zeitbewußtseins durch außerökonomische Zwangsgewalt, die Verdinglichung der Lebenszeit zur rein quantitativen Arbeitszeit, ist eine Bedingung der Möglichkeit des allgemeinen Wertgesetzes, des sich verwertenden Werts - dessen Qualität die reine Quantität der Arbeitszeit, reine Größe ist. Die jeglichen Inhalts entleerte Arbeitszeit verbirgt sich im transzendentalen Zeitbegriff KANTs, der Zeit auf reine Arithmetik reduziert. So wie sich im transzendentalen Subjekt die abstrakte Arbeit der bürgerlichen Produktionsweise darstellt, so ist der Zeitbegriff KANTs - reine Arithmetik. Ausdruck der gesellschaftlich durchschnittlichen Arbeitszeit des Wertmaßes, das in der Tat die Form ist, unter der die privatarbeitenden Produzenten primär ihre Produkte anschauen, da ein jeder Tauschwert für sich und Gebrauchswert nur für andere besitzt. Gebrauchswert ist zum Tausch zwar objektiv notwendig, fällt gleichwohl aus dem Interesse des Warenbesitzers subjektiv heraus. In der Trennung von Tauschwert und Gebrauchswert, den Elementen der Ware, liegt der Schein des transzendentalen chorismos beschlossen. Zunächst konstituieren sich die Erscheinungen als die quasi gegenständliche Wertform unter den Anschauungsformen von Raum und Zeit und müssen hernach noch für die praktische Vernunft zur Gebrauchswertobjektivität konkretisiert werden. I. Transzendentalität und Kapital: Konstitution der Naturgesetze der kap. Entwicklung; IIa. Automation - technische Zersetzung in der organischen Zersetzung des Kapitals; IIb. Die Auflösung der Arbeiterklasse ohne die Auflösung des Kapitalverhältnisses; IIc. Die regulative Integration der Zirkulationssphäre in den unmittelbaren Produktionsprozeß (Geld als Produktionsfaktor). Die mögliche Aufhebung abstrakter Arbeiter durch ihre allgemeine Expansion in alle gesellschaftlichen Bereiche qua Manipulation. (Statt Isolation verdinglichter Kontakt in der Produktion); IId. Das veränderte Verhältnis von Politik und Ökonomie im 20. Jhdt. - Die Politisierung der Ökonomie und Ökonomisierung von Staat und Politik bewirken eine permanente Verselbständigung des Staates gegenüber den Klassen - Produkte der sich selbst reproduzierenden abstrakten Arbeit (Kapital), deren Abstraktionsbasis der Gebrauchswert ist); IIe. Die Konstitution von Gleichheit und Freiheit im Tauschverkehr (Exkurs KANT: Die Konstitution der Gebrauchswert-

objektivität ist für die praktische Vernunft durch die transzendentale Organisation des empirischen Besitzes im intelligiblen Besitz); IIf. LUKACS - Organisationstheorie; IIg. volonté generale - Transzendentalität und Tauschverkehr - "transzendentale Macht des Geldes" - Kapital und Wert - der existierende transzendentale Schein - nicht mehr transzendental und doch nicht empirisch. IIh. Die Entqualifizierung der Zeit in der Phase der ursprünglichen Akkumulation; die bürgerliche Begründung des absoluten Staates bei HOBBES - der absolute Monarch, der sich aber nicht aus dem transzendenten Gottesgnadentum, sondern aus der fiktiven Abstimmung der demokratischen Urversammlung bestimmt, eine nicht rein transzendentale, sondern als empirisch begründete Ableitung der absoluten Positivität.

Nicht volonté generale oder transzendentaler Kollektivwille, sondern absoluter Monarch, Rationalisierung außerökonomischer Zwangsgewalt bei HOBBES (noch nicht Warenbesitzer). Rationalisierung und Idealisierung der ökonomischen Gewalt der vom empirischen Subjekt abstrahierenden Tauschverkehr bei LOCKE, ROUSSEAU und KANT. Gott wurde Zeit und Zeit ist Geld, transzendentale Macht als verdinglichte Negativität. (Ontologisierte Vermittlung, idealisierter Begriff, der sein Nichtsein an sich selber zum Sein verkehrt). Die Trennung von Kapital und Lohnarbeit in der Produktionssphäre, die Konstitution des industriellen Kapitals, eröffnet zugleich die Möglichkeit zur Aufhebung des Kapitalverhältnisses (Dialektik von stetigem Vergesellschaftungsprozeß und der Bildung von kapitalistischem Privateigentum, die daraus hervorgeht).

Ähnlich mit der Automation: Die Automation ist Kapitalvernichtung und damit der Arbeitskraft als Ware - denn sie schafft strukturelle Arbeitslosigkeit. Sie kann sowohl zu einer zweiten ursprünglichen Akkumulation des Kapitalverhältnisses durch Vernichtung des Proletariats als Klasse führen, wie zur Vernichtung des Kapitalverhältnisses im bewußt revolutionären Prozeß.

I. Die Konstitution der Naturwüchsigkeit in der Warenanalyse. zur Dialektik von Wesen und Erscheinung im Verhältnis von Wert und Tauschwert. II. Transzendentalität und Kapital - die Reproduktion abstrakter Arbeit durch die Integration von Arbeitsnorm und Zeit (Verdinglichte Zeit). III. Die Theorie der verdinglichten Erscheinungsformen des Kapitals - die Zirkulation. Die Bildung des Kapitals ist schon dessen mögliche Aufhebung. Mit denselben Mitteln, mit denen der Kapitalismus die Krise bewältigt, prolongiert er sie auch. Die Bewältigung der Krise besteht in ihrer Stabilisierung. In der Krise steigert sich die Repression durch den Druck von Staat und Elend (Massenarbeitslosigkeit) derart, daß

die Arbeiter die Erinnerung an Ausbeutung und damit ein geschichtliches Zeit- und Klassenbewußtsein (Geschichtsbewußtsein) gewinnen können. Heute hat der Kapitalismus durch Manipulation die außerökonomische Gewalt internalisierungsfähig gemacht, die Erinnerungslosigkeit ist in alle Bereiche der Gesellschaft bis in die internsten psychischen Strukturen der Individuen hinein verlängert (Gesellschaft ohne Erinnerung, ADORNO). Die Wahrheit des absoluten Begriffs ist das Kapital. Die Totalität bedarf der besonderen Momente, ist durch sie hindurch vermittelt und subsumiert sie sich gleichwohl. Der Wert vermag nur an den Gebrauchswerten zu erscheinen und subsumiert sie sich doch abstraktiv.

Transzendentalität ist das verinnerlichte Leistungsprinzip, die ursprünglich synthetische Leistung der transzendentalen Apperzeption. Transzendentale Zeit ist enthistorisierte Zeit. Alles soll in der Zeit vergehen, nur die Zeit vergeht nicht (vgl. KANTs Aufsatz: Das Ende aller Dinge). Transzendentalität selber ist noch Ausdruck des "ontologischen Bedürfnisses", wie es sich im Geld manifestiert. Transzendentalität ist die wieder als absolut vorgestellte immanente Transzendenz - keine geschichtlich immanente Transzendenz. Zum Begriff des Kapitals als eines transzendentalen Subjekts: die Abstraktion von den Gebrauchswerten kann sich nur an den Gebrauchswerten selbst vollziehen, ihr Ausdruck ist der Tauschwert, der als Moment den Gebrauchswert implizierende Wert. Der Tauschzusammenhang ist die abstraktive Totalität, in der die Gebrauchswerte als bloße Momente fungieren. Die Schwierigkeit einer materialistischen Erkenntnistheorie: sie soll am Objekt orientiert sein, gleichwohl nicht nach naturwissenschaftlicher Analyse und Synthese empiristisch verfahren, ohne die metaphysische Verdoppelung des mundus phainomenon und die erkenntnistheoretische Verdoppelung der Subjektivität mitmachen, gleichwohl auf die kritische Differenz von Wesen und Erscheinung nicht verzichten. HEGELs Metakritik der transzendentalen Erkenntnistheorie KANTens enthält im Kern den Versuch, die Zeit zu verzeitlichen, die Negativität der Negation - deren Schmerz durchzuhalten. Zeit ist das, was die endlichen Dinge transzendiert, indem es sie verändert, sie besorgt den Tod des Endlichen, soll aber an sich selbst das positiv Unendliche - Allgemeine und Notwendige - sein, weil sie selbst - das Prinzip aller Veränderung - unveränderlich sein soll. Zeit ist damit - als innerer Sinn jeder möglicher Erfahrung - indifferente Negation. Kritik des Transzendentalen aber heißt Applikation der Zeit auf sich selbst; das Allgemeine, das das Negative ist, weil Negation die des Besonderen ist, soll daher zum Besonderen, die Identität, das Eine zum Vielen vermittelt werden. Die Phänomenologie des Geistes, die Applikation der Zeit auf sich

selbst, ist daher das Problem der bestimmten Negation aus reiner Allgemeinheit, die Entäußerung des Geistes in der Zeit - schließlich wieder Absolutes: Transzendentalität. Die Differenz von Wesen und Erscheinung der Dinge, ohne die nach MARX jede Wissenschaft hinfällig wäre, ist historisch begriffen die nach möglicher Veränderung. Eindimensionalisierung der Gesamtgesellschaft (Wert-Tauschwert), wie MARCUSE sie theoretisch darstellt, bedeutet aber Einebnung aller wesenslogischen Differenzen. Wäre es dadurch mit der revolutionären Theorie nicht am Ende? Trifft dann nicht das Urteil ADORNOs, Praxis sei unmöglich, zu? Die revolutionäre Differenz von Wesen und Erscheinung der Dinge enthält in sich die Möglichkeit, die Naturwüchsigkeit des Kapitalismus als Schein (eine zentrale wesenslogische Kategorie) zu durchschauen, der auf der Bewußtlosigkeit aller Beteiligten beruht. Wenn sie aber eingeebnet ist, wäre die Gesellschaft in der Tat, wie GEHLEN annimmt, in ein nachgeschichtliches Stadium getreten - das heißt, die zweite Natur wäre ebenso unveränderbar wie die erste geworden - die Verdinglichung hätte sich derart totalisiert, daß sie von unaufhebbarer Faktizität wäre - und das, obwohl durch die Automation die Möglichkeit zu einem befreiten - von Arbeitszwang weitgehend entlasteten Bewußtsein und die Machbarkeit der Geschichte angewachsen ist. Stellen sich im Medium der einfachen Eindimensionalität - des indifferenten Allgemeinen - die wesenslogischen Differenzen wieder ein? Wie ist die Struktur von Herrschaft beschaffen und welches wären die ihr angemessenen Formen von umwälzender Praxis?

Eindimensionalisierung - die Existenz des abstrakt Allgemeinen - ökonomisch gefaßt, müßte heißen: die unmittelbare Existenz des allgemeinen Wertes. Was aber könnte das real bedeuten?

WERT UND ALLEGORIE

Aus den Theorien BENJAMINs und ADORNOs folgt eine materialistische Lehre - nicht sowohl der Widerspiegelung als vielmehr der Konvergenz und Analogie zwischen der kapitalistischen Organisation der Produktionswelt in Warenform und ästhetischen Gebilden. Diese Einsicht zielt ins Zentrum einer materialistischen Ästhetik vor allem ADORNOs - bei BENJAMIN wird es ergänzt von der Theorie des Autors als Produzenten, welche fordert, der Autor möge mit Bewußtsein ästhetisch produzieren, was er zuvor blind herstellte - also immanent ansetzt an der ästhetischen Reflexion, welche spätestens seit HEINE im Innern des Kunstwerks selbst einsetzt. Dies Desiderat BENJAMINs, das aus BRECHT gebildet ist, konnte sich dem Postulat nach als epische Kunst begrei-

fen. Seit der Romantik, spätestens seit BAUDELAIRE, bestimmt sich der ästhetische Gehalt, die Wahrheit der Kunst aus der Trauer über das Sterben der Gebrauchswerte - die nature morte -, wie es der Tauschverkehr und die Warenproduktion täglich intendieren (Romantik, Alltagsleben, Geld, intelligibles Subjekt, der verlorene und verdinglichte Schatten PETER SCHLEMIHLS, dessen Seele kein Äquivalent sein kann). Die daseiende Abstraktion des Tauschwerts von den besonderen Gebrauchswerten ruiniert die Gebrauchswerte und Bedürfnisse, macht sie zur Allegorie, läßt sie absterben. Die Kunstform der Allegorie und die Warenform des Produkts korrespondieren einander. In ihr reflektiert die Kunst leidend auf den Schuldzusammenhang, in den hinein sie verstrickt ist, der sich in der Apologie abstrakter Arbeit ausdrückt, der philosophierenden Abstraktion, die alle Natur nur als Entäußerung des lebendigen Geistes und, mit FEUERBACH zu sprechen, unter dem Bild des Todes anschaut. Reiner Geist ist absolute Barbarei. Die Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennatur reduziert sie auf die Bestialität. (Dekadenter Charakter). Die transzendentale Macht des Geldes, das Geheimnis des Geldrätsels, die verzerrenden Erscheinungsformen der Zirkulation bilden den Gegenstand der romantisierenden Vulgärökonomie wie die ästhetische Substanz der romantischen Kunst, die von der Verdinglichung wie vom Leiden an der Verdinglichung lebt. In der Zweidimensionalität romantischer Kunst liegen: Arbeitszeit - Zeit des Leidens - oder permanenter Sonntag - märchenhafte Zeit der Freiheit (Transzendentalität; was heißt transzendentale Ironie bei SCHLEGEL; der Begriff der Transzendentalität in der romantischen Kunst.)

Zeit als ästhetische Substanz bei PROUST. Zeit in der Musik (dazu ADORNO). Die Romantik ist geblendet vom Rätsel des Geldfetischs - die totale Verrätselung der Welt.

Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft

Zum Mechanismus des Pathologischen gehört konstitutiv der von Projektion (Religion gehört dazu), sei sie nun introvert oder extravert zentriert. Die Psychoanalyse behandelt sie im Zusammenhang der Problematik individueller Ich-Identität. "Die Pathologie lehrt uns eine große Anzahl von Zuständen kennen, in denen die Abgrenzung des Ichs gegen die Außenwelt unsicher wird oder die Grenzen wirklich unrichtig gezogen werden; Fälle, in denen uns Teile des eigenen Körpers, ja Stücke des eigenen Seelenlebens, Wahrnehmung, Gedanken, Gefühle wie fremd und dem Ich nicht zugehörig erscheinen, andere, in denen man der Außenwelt zuschiebt, was offenbar

im Ich entstanden ist und von ihm anerkannt werden sollte." (FREUD, Werke, Bd. XIV, S. 424). Zumal jene Projektion vom Ich auf die Außenwelt, welche FREUD hier entlarvt, ist ein klassisches Phänomen, das schon die psychologia rationalis der KANTischen Vernunftkritik zu analysieren unternahm. In diesem Sinn steht auch die Psychoanalyse in der Tradition der kopernikanischen Wende auf die kritische Subjektivität. Doch die Auflösung der psychologia rationalis, die in ihr theoretisch vernünftigen Ausdruck erhält, im aufklärerischen Sinne selbst (entgegen der romantischen Irrationalität), geht in ihr zusammen mit der spätbürgerlich empirischen Zersetzung des transzendentalen Subjekts (wie SCHOPENHAUER und NIETZSCHE sie einleiten). Freilich verschwindet das transzendentale Subjekt nicht einfach im empirischen, sondern jenes als Inbegriff des Allgemeinen liefert die weitgehend irrationale Resistance, an welcher das Ich seine Identität gewinnt. Es wird also zu Es und Über-Ich. Mit der Auflösung der psychologia rationalis erscheint in der spätbürgerlichen Gesellschaft auch das Allgemeine, in der bürgerlichen Tradition der Philosophie von DESCARTES bis HEGEL Inbegriff von Rationalität, als irrational. Das irrationale Allgemeine, das hier im seelischen Zentrum der endlichen Individuen entlarvt wird, zeigt MARX basisanalytisch als die Gesellschaft im Ganzen auf. Das transzendentale Subjekt erweist sich in materialistischer Kritik als der in toto anarchische Reproduktionsprozeß der Gesamtgesellschaft. Ökonomiekritisch zeigt MARX die individuell pathologischen Zustände als in der Basis selbst begründet - einem von ihr produzierten Mechanismus kollektiver Projektion von spezifischen Qualitäten des allgemein gesellschaftlichen Subjekts auf die primär natürliche Außenwelt. Die pathologisch bedrohte Ich-Identität geht in die Produkte selbst ein. Die HEGELsche Bewußtseinsspaltung des Gegenstandes, wie er an sich selber ist, ist der Antagonismus, den die zu Waren duplizierten Produkte an sich selber haben. MARX evoziert nicht die Welt der Erscheinungen als bloßen Schein; die am Objekt selbst sich ausweisende kritische Subjektivität zeigt vielmehr auf, daß das Ding an sich bloßer Schein ist, nur für uns gesellschaftlicher Wert. Doch dieser muß erscheinen; und setzt eine handfeste Naturalform zum Wertding herab. Das heißt: keineswegs löst MARX das Ding an sich völlig im Laugenbad der kritischen Subjektivität auf (wie NIETZSCHE schließlich). Nur das reine Ding an sich, das völlig erfahrungsjenseitig ist, ist eben deshalb ein bloßer Schein, bloß für uns. Doch die Gebrauchswerte, Gegenstände für uns, zum Konsum bestimmt, sind eben deshalb auch an sich, vermittelte Natur. Nur im "Für uns" vermag - darin schließt MARX sich HEGEL an - das "An sich" zu erscheinen. Konkret verzehrbar ist nur das objektiv Begründete,

was ein fundamentum in re hat. KANTs Lehre von der empirischen Realität der Erscheinungswelt nimmt MARX ernster noch als KANT selbst, weil er an keiner Stelle aus der schon konstituierten Objektivität hinaus zu einer transzendentalen Konstitutionslehre sub specie aeterni Zuflucht nimmt. Das also heißt, der Wert kann nur deshalb den Schein reinen Ansichseins im Tauschwert gewinnen, der doch bloße Vermittlungsbestimmung ist und im Kapitalismus zum Selbstzweck wird, weil er eine konkrete Erscheinung, Naturalform besetzt hält. Das heißt auch, der Schein des reinen Ansich hat ein fundamentum in re, freilich ein bloß erschlichenes oder geliehenes zu Zwecken der Operabilität, um das Allgemeine sinnlich gewiß und handfest verfügbar zu machen. Das Wissen von einem Gegenstand nimmt diesen zunächst naiv als an sich. Im Zuge kritischer Reflexion durchschaut es dieses Ansich als eines bloß für uns. Doch eben dieses Ansich für uns ist das zweite Ansich.

Das ist die Struktur des kritisch reflektierten Erfahrungsprozesses, den die Phänomenologie beschreibt. In jenen zweiten Gegenstand soll HEGEL zufolge der Inhalt des ersten aufgehoben sein. Es ist letztlich die Bewußtseinsspaltung des Gegenstandes wie er an sich selber ist. Aus dieser resultiert seine progressive Unruhe und permanente Erneuerung. In zweierlei Ansich spalten sich die Dinge auch in der bürgerlichen Gesellschaft. MARX faßt dies im Begriff der Ware. Ihre Erscheinungsform als Tauschwert ist das Ansich, das es bloß für uns ist, ein bloß abstrakter Schein. Der Gebrauchswert hat ein Sein für uns, in dem eines an sich erscheint. Das Wesen muß erscheinen. Während HEGEL letztlich jegliches nichtidentische Ansich-Sein formalisierend auflöst, wohnt dem Gebrauchswert ein unauflöslich materielles Moment inne. Andererseits ist sein Ansichsein immer auch ein verschwindender Schein, wie der Verzehr beweist, der freilich in ein anderes Ansich, dieses verändernd, übergeht. Der Tauschwert wiederum scheint nur deshalb als ein Ding an sich, weil er ein reales fundamentum in re sich erschleicht, wie seine soziale Verselbständigung in der glänzenden Geldform erweist. Die HEGELsche Dialektik des Ansichseins, die eine des Bewußtseins ist, kompliziert sich in der materialistischen Dialektik, ja dialektisiert sich erst eigentlich, insofern sie streng eine zwischen den Sphären von Subjekt und Objekt, der Menschen und Natur ist und erst auf Grund dessen in ihnen sich retrospektiv widerspiegelt.

Die mephistophelische Rastlosigkeit des Begriffs überträgt sich bei MARX materialistisch auf die blind antagonistische permanente Revolution der Produktivkräfte und die Möglichkeit umwälzender Praxis. Zur Konstitutionsfrage: die Entdeckung der den Dingen innewohnenden Gebrauchsweisen ist geschichtliche Tat. Das Gesell-

schaftliche ist Form und vermag von sich aus keinen stofflichen Inhalt zu liefern, setzt aber immer schon konstituierte Dinge, durch Arbeit angeeignete, geformte Produkte voraus. KANT zufolge können uns Gegenstände nur durch sinnliche Anschauung gegeben werden. MARX, welcher die Sinnlichkeit aktiviert, dadurch den subjektiven Begriff von Materie immanent, daß er ihn genuin verbindet mit dem idealistischen vom rein geistig tätigen Subjekt, die transzendentale Apperzeption, die vermittelt ist durch FICHTEs Begriff des Setzens und dadurch sich immanent materialisiert, so daß nur die sinnlich-subjektive Praxis gegenständliche Tätigkeit sein kann und daher allein eine gegenständliche Wahrheit zu liefern imstande ist. Der Wert an sich ist eine allgemeine Abstraktion, aber deshalb nicht schon ein Ding (gegen FREGE).

Logisch-historische Analyse

MARX zieht sich weder auf einen der konstituierten Gegenstandswelt transzendental vorgelagerten apriorischen Form- und Kategorialbereich zurück, der beansprucht, unstrukturierte Mannigfaltigkeit allererst zu konkreter Objektivität zu bilden, noch greift er gar hinter das Buch der Genesis zurück, sondern setzt eine konstituierte, durch historische Praxis vermittelte Gegenstandswelt schon voraus. "Es handelt sich hier nur um einen "logischen" Gegensatz zu Rodbertus und den ihm verwandten deutschen Professoralschulmeistern, die vom "Begriff" Wert, nicht von dem sozialen Ding der Ware ausgehen, und diesen Begriff sich in sich selbst spalten (verdoppeln) lassen, und sich dann darüber streiten."

Das Problem der Verdinglichung ist zugleich das der realen Selbstdarstellung des Abstrakten. Der Reflexionprozeß, der die kritische Erfahrung des Gegenstandes an diesem selbst vollzieht, ist zugleich die Konstitution des Allgemeinen, dem bloß phänomenalen Bewußtsein noch unangemessen durchschauenden Objektivität, die erst im Selbstbewußtsein metaphysische Dignität gewinnt und ihre tautologische Analytizität zur gegenständlichen Wahrheit im emphatischen Sinn, einem immanent synthetischen Urteil apriori erweitert. Konstitution ist Reflexion. Die daraus als dialektischem movens der Erfahrung des Bewußtseins sich ergebende Bewußtseinsspaltung des Gegenstandes, wie er an sich selber ist, artikuliert in systematisch durch die idealistische Generalthesis entfremdeter Gestalt die gesellschaftlich verallgemeinerte Spaltung des Arbeitsprodukts durch die kapitalistische Warenproduktion. Der Verdinglichungsprozeß ist die Konstitution des Scheins von der Objektivität.

Die Konstitutionsproblematik taucht bei MARX im Rahmen einer

materialistisch begriffenen praktischen Vernunft neu auf; erkenntnistheoretisch am Verhältnis von Sinnlichkeit zur Arbeit des Begriffs expliziert. Dadurch gewinnen Subjekt und Objekt eine nicht identische, materielle Konsistenz, die verhindert, daß sie in ihrer Vermittlung restlos aufgehen. Die Form vermag nur als an sich selbst immer schon materiell vermittelt, das heißt innerhalb einer endlichen Konstitutionsbasis, principium determinans zu sein. Die sozial existente Abstraktion hat sich ein fundamentum in re erschlichen ("Daseiende Vermittlung"). Vermittlung ist nie als reine, sondern sie vermag auf Grund der erörterten ontologischen Implikate Existenz nur durch die Dinge zu gewinnen. HEGEL hypostasiert die Vermittlung schließlich selbst zum Unmittelbaren. MARX weist nach, daß sie dessen zu ihrer Funktion immer auch schon bedarf. KANT reflektiert die Konstitution von Objektivität in der analytisch davon getrennten Gemütssphäre des Subjekts; (HEGELs Kritik daran). Die erkenntnistheoretischen Probleme der Frühschriften, aus dem immanenten Verhältnis einer materialistisch begriffenen Sinnlichkeit - des subjektiven Begriffs von Materie - und der reinen Aktivität des sich mit sich selbst identifizierenden Bewußtseins tauchen beim mittleren und reifen MARX ex objektivo wieder auf.
(Abstraktion und Sinnlichkeit). Theoretisch setzt MARX die Konstitution verzehr- und deshalb erfahrbarer Gegenstände als eine der außertheoretischen praktischen Produktion immer schon voraus. "Am klarsten findet man diese Tendenz wieder bei KANT formuliert. Wenn für KANT (1) "das Sein offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne", ist, so drückt er damit in äußerster Schärfe diese Tendenz mit allen ihren Konsequenzen aus, so sehr, daß er, als alleinige Alternative seiner Begriffsstruktur die Dialektik der sich wandelnden Begriffe hinzustellen gezwungen ist. "Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht habe, und ich könnte nicht sagen: daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere." Daß KANT damit - freilich in einer negativen, entstellenden Weise, die sich aus dem Gesichtspunkt der reinen Kontemplation ergibt - hier gerade die Struktur der wahren Praxis als der Überwindung der Antinomien des Seinsbegriffs beschreibt, ist sowohl ihm selbst wie den Kritikern dieser seiner Kritik des ontologischen Beweises entgangen. Wie sehr seine Ethik trotz entgegengesetzter Bemühungen hierher, zu den Schranken der abstrahierenden Kontemplation zurückführt, haben wir soeben gezeigt. HEGEL enthüllt in seiner Kritik dieser Stelle (2) die methodische Grundlage dieser Theorie. "Für diesen

(1) Kritik der reinen Vernunft, S. 472-473
(2) Wk. III. 78 ff.

als isoliert betrachteten Inhalt ist es in der Tat gleichgültig, zu sein oder nicht zu sein; es liegt in ihm kein Unterschied des Seins oder Nichtseins; dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht ... Allgemeiner gefaßt: die Abstraktionen von Sein und Nichtsein hören beide auf, Abstraktion zu sein, indem sie einen bestimmten Inhalt erhalten; Sein ist dann Realität ...", d.h. die Bestimmung, die KANT hier für die Erkenntnis fixiert, zeigt sich als die Beschreibung jener Struktur des Erkennens, die "reine Gesetzmäßigkeiten" methodisch isoliert in einem methodisch isolierten und homogen gemachten Milieu behandelt. (In der Ätherschwingungshypothese der Physik etwa würde das "Sein" des Äthers in der Tat nichts Neues zu seinem Begriffe beitragen.) In dem Augenblick jedoch, wo der Gegenstand als Teil einer konkreten Totalität gefaßt wird, in dem Augenblick, wo er sich erhellt, daß neben dem formellen, grenzbegriffartigen Seinsbegriff dieser reinen Kontemplation noch andere Stufen der Wirklichkeit denkmöglich, ja denknotwendig sind (Dasein, Existenz, Realität usw. bei HEGEL), bricht der Beweis KANTs in sich zusammen: er ist nur mehr die Grenzbestimmung des rein formellen Denkens." (1)

"Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen und sage: Gott ist oder es ist Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriff von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den G e g e n s t a n d in Beziehung auf meinen Begriff." (2) Im Welthandel wird die Daseinsweise des Geldes seinem Begriff adäquat; Sein und Prädikat: Das Geld erscheint hier als reine Position.

Die Daseinsweise, Naturalform ist unmittelbar die gesellschaftlich reale Abstraktion - das Geld ist die soziale Existenz des Abstrakten seinem Begriff nach, dem es als daseiender Gegenstand erst in der Form des Weltgeldes adäquat wird. Geld ist reines Sein, reine Positionalität (ontologisch). Kant: Beispiel der hundert Taler Ironie. KANT meint, daß dem Ding durch Hinzudenken des Seins nichts hinzukomme - wohl aber ist das Geld, um so mehr es seinem Begriffe entspricht; die Genesis wird unterdrückt. (Die Daseinsweise des Geldes, seine spezifische Gegenstandsstruktur nähert sich dem Begriff von ihm an, weil dieser selbst gesellschaftlich sich verwirklicht. Die gesellschaftliche Verwirklichung des Begriffs prädiziert dem Geld Sein - und zwar scheinbar, denn es ist

(1) G. LUKACS: Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 140
(2) W.I. LENIN, Materialismus und Empiriokritizismus, Peking, S. 187

ausgeliehenes Sein. Verdinglichung ist die scheinbare Prädikation von Sein, denn reine Position ist reiner Begriff (also vermittelt durch HEGEL). Doch der Schein bedarf eines fundamentum in re.) In Wirklichkeit handelt es sich um die Adäquation des Daseins an seinen Begriff (begriffsloser Reflexionsprozeß des Geldes). "Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos." (1). "Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes. Der Prozeß erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff. Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf Seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf Seiten des Produkts." (2)

Sein ist nicht in einer absoluten synthesis aus einem actus purus, wie bei FICHTE, als Entäußerung des reinen Begriffs prädizierbar, sondern nur formierbar. Der praktische Konstitutionsprozeß, der Arbeitsprozeß, setzt immer schon nützliche Produkte voraus. Sein ist Ruhe, Statik. (Siehe ADORNO): Der Prozeß der Verdinglichung hypostasiert dynamische Vermittlungsbestimmungen des gesellschaftlichen Lebens "zur ruhenden Eigenschaft in der Form des Seins". Die Arbeit - insofern sie von ihren geschichtlich variablen materiellen Voraussetzungen abstrahiert und rei ne bestimmungslose Form wird - scheint an sich selber Materie, Ding an sich zu sein. (HEGELs Verhältnis von Form und Materie enthält abstrakte Arbeit als bloßen Schein). Die Arbeit, da durch sie die Arbeitskraft als solche zur Ware wird, erscheint als Produkt; nicht in ihrer eigenen Ausübung.

Negative Ontologie bei MARX

Die MARXsche Theorie enthält einige einfache ontologische Grundannahmen, die zugleich Voraussetzung bilden für seine basisanalytische Ontologie-Kritik der Verdinglichung. MARXens ontologische Implikate beziehen sich auf die freilich gesellschaftstheoretisch ablösbare Struktur der Dinge; eine Theorie der Existenz in Hinsicht

(1) K. MARX, Das Kapital I, Berlin 1968, S. 167
(2) ebenda, S. 195

auf die Verdinglichung.

Mit diesen ontologischen Voraussetzungen greift MARX materialistisch differenziert hinter HEGEL auf KANTs antidogmatische Kritik der Ontologie zurück. Gegenständlichkeit - die Kategorie des Dinges - ist materiell fundiert. Der Gegenstand ist ein sinnlich wahrnehmbares und verzehrbare res singularis, Gebrauchswert, Naturalform. Es gibt keine ideellen Gegenstände. Die ideelle Abstraktion muß, um erscheinen zu können, sich raumzeitlich darstellen: Sie konstituiert sich zum Gegenstand, vergegenständlicht sich, indem sie sich im raumzeitlichen Zeichen symbolisiert. Diese Vergegenständlichung ist ein Besonderungsprozeß des Allgemeinen. Im sinnlich wahrnehmbaren Zeichen gewinnt das Abstrakte soziale Existenz, raumzeitliches Bestehen in den Beziehungen der Menschen untereinander. Ding im emphatischen Sinn ist freilich nur die Naturalform, die durch produktive Arbeit konsumtiv vermittelte Natur, das Produkt, der Gebrauchswert. Die soziale Existenz des Werts ist dessen symbolische Existenz an einer Naturalform. Sein ist kein Prädikat; die Konstitution von Objektivität beruht bei KANT auf einem jeweils Vorgegebenen, das affizierende Funktion hat: dem Ding an sich. Auch bei MARX ist es als Unbestimmtes die Materie. Die konstitutive Funktion der produktiven Arbeit, konkreter Inbegriff aller Vermittlung, aller produktiven Spontaneität, ist nicht die Prädikation von Sein, sondern dieses ist jeweils vorausgesetzt, wird bloß formiert und erhält so Gebrauchswert, wird Naturalform. Doch auch hier handelt es sich nicht einfach um bloße Umkehrung des Materialismus; an die Stelle des Denkens wird nicht einfach die in seinem idealistischen Begriff systematisch entfremdete zweckbestimmte Tätigkeit, Arbeit gesetzt. Dadurch, daß die Arbeit ideologiekritisch von ihrer idealistisch entfremdeten Gestalt theoretisch befreit wird, erhält auch das Denken erst seine Stelle. Moral hatte bei KANT Empirie und Intelligibilität vermittelnde Funktion; das übernimmt, vermittelt durch HEGELs Rechtsphilosophie, bei MARX die Gesellschaft. Gesellschaft vermittelt das abstrakte Denken mit der unstrukturierten Mannigfaltigkeit.

DIE ANTINOMIEN DES BÜRGERLICHEN DENKENS

Notiz zu Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein

Rationalisierung und Rationalismus - damit der Verstandesbegriff - stehen im Mittelpunkt von LUKACS´ Verdinglichungsproblematik - das heißt zusammen mit der gesellschaftlichen Verallgemeinerung

der Warenform, ihrer Ausdehnung auf die menschliche Arbeitskraft und ihre konkret funktionelle Bestimmung. So sucht auch der Rationalismus als Universalsystem zu figurieren. LUKACS formuliert das KANTische Problem des erfahrungsjenseitigen Dings an sich in ein erzeugungsidealistisches Problem um. (1) Auch der Begriff der gegenständlichen Tätigkeit, die Praxis in ihrem gegenstandskonstitutiven Sinn, wie MARX sie in idealistischer Erkenntniskritik aus seiner Kritik FEUERBACHs entwickelt, hat überhaupt nur Sinn, wenn die darin beschlossene Konstitutionsproblematik sich immer schon innerhalb einer bereits durch produktive Praxis konstituierten endlichen Gegenstandswelt weiß. Die immanente Materialisierung, welche der KANTsche Begriff des Selbstbewußtseins, die transzendentale Apperzeption erfährt und vermittelt ist durch die völlige Eliminierung jeglicher passivischer Gebundenheit an die materielle Sinnenwelt, die im deutschen Idealismus allererst aus dem sich im actus purus als allein wirklich setzenden Begriff, der freien Tathandlung produktiv deduziert wird, begreift sich als konkret bestimmende Arbeit nur, wenn der Produktionsprozeß an sich selbst präformierter Bedingungen, handfester objektiver Gebrauchswerte, Produktionsinstrumenten bedarf (Innerhistorisch aufgehobenes Absolutes). MARX geht nicht wie FICHTE von reiner Tätigkeit aus, die kein Objekt voraussetzt, sondern die es selbst hervorbringt, und wo sonach das H a n d e l n unmittelbar zur Tat wird. Bei LUKACS taucht nicht auf, daß es für MARX nicht nur um die Seinsproblematik geht. KANTs Ontologiekritik, die Warnung vor der Hypostasierung der logischen Abstraktionen, der Begriffe zu ontologischen Entitäten sui generis, den Ideen.

"Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom n i h i l n e g a t i v u m unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen." (2) Das Dasein des Subjekts, sein Gegebensein, ist eine Bedingung, und daher ist das Subjekt nicht schlechterdings notwendig. Der Wert dupliziert das Arbeitsprodukt zur Ware, verändert dessen Existenz

(1) G. LUKACS, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 128
(2) I. KANT, s.o., S. 532, Anmerkung

latent, indem er sich selbst verdoppelt und als realer Tauschwert, in der Geldform, Existenz gewinnt. Die Daseinsweise von etwas ist bei KANT Bedingung. "Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argumentation, ohne allen Umschweif durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zunichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen (d.i. der Bestimmung eines Dinges) beinahe aller Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiziert werden, denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte." (1) Doch dialektische Logik enthält gerade die Reflexion auf diese Abstraktionen der formalen Logik, d.h. sie bezieht sie gerade auf ihre Basis (Antinomien/Antagonismen). Verdinglichung ist gerade die Prädikation des Subjekts in actu, der sich als Tauschwert darstellende Wert. Dieser logische Prozeß in seiner historischen Genesis begriffen, vollzieht sich als fortschreitende Adäquation der Daseinsweise des Geldes an seinen Begriff. (Logik das Geld des Geistes, vollzieht sich in actu (als) Abstraktion des Tauschwerts vom Gebrauchswert, der in Äquivalentform der Ware in jenem erlischt. (Dazu ENGELS´ Kritik der Logik). Die Zeit - das zeigt sich in der Arbeitszeit - ist ein Abstraktionsprodukt von einer schon strukturierten Mannigfaltigkeit, einer konstituierten Gegenstandswelt der Gebrauchswerte. Doch sie hypostasiert sich zu allgemeiner Transzendentalität, insofern die Warenbesitzer in der Tat (siehe Kap. II, 1. Bd.) die Dinge unmittelbar unter ihrem Gesetz anschauen, weil sie unter ihm produzieren. Doch dies aber entfremdet eben die konkrete Sinnlichkeit, der Anschauung wie des Genusses, zur animalisch verblendeten physis (siehe Frühschriften). So begriffslos sich die Wertform in actu relektiert, so blind sie ist, so blind sind die Anschauungen, die sie bestimmt. Dies macht die Schwierigkeit konkreter Erfahrungen aus in der kapitalistischen Gesellschaft, der Erinnerung des Seins ins Wesen. (Dazu Streit LENIN - LUXEMBURG; die Schwierigkeit, Erfahrung zu vermitteln. Wenn die materielle Gewalt gesellschaftlicher Repression sich aus einer Potenzierung der Abstraktion speist) (LENINs Polemik gegen die Spontaneität registriert, daß diese längst begriffslos wurde. Arbeitszeit nicht innerlich, sondern äußerlich. Primat der Zeit.) Zentrale Frage: Wie verändert sich durch den Prozeß der Verdinglichung die Struktur der Objektivität?
Zu LENIN: Aus der Arbeitszeit als Organisationsform abstrakt blinder - vom sinnlichen Genuß entfremdeter Anschauung - wäre die

(1) I. KANT, s.o., S. 533

Frage nach dem "Bewußtsein des Proletariats" zu stellen. (Abgrenzung von LUKACS) (Wir müssen durch die Durststrecke der MARX-Philologie hindurch. Nicht nur aus Erfordernissen des individuellen Bildungsprozesses, sondern aus Erfordernissen unseres Bildungsprozesses als einer sozialistischen Organisation mit virtuell avantgardestrategischen Bestimmungen). Der Tauschwert ist nicht nur eine Eigenschaft, die der Ware neben anderen hinzukommt, sondern in der kapitalistischen Warenproduktion ist die Ware unmittelbar Tauschwert und scheint ein reines Ansich zu sein. Dies kulminiert in der Geldform der Ware, die in ihrer entwickelten Gestalt reines Sein ist, das Setzen des Gegenstandes "in Beziehung auf meinen Begriff". MARX modifiziert bloß die Lehre von der Unprädizierbarkeit des Seins, die schließlich auf der passivisch aller menschlichen gegenständlichen Tätigkeit vorgegebenen Arbeit beruht, bei KANT erkenntnistheoretisch dem Gegebenen, das die Sinne affiziert; so tauchen als gesellschaftstheoretische Probleme die erkenntnistheoretischen Fragen wieder auf. Die FEUERBACHthesen enthalten im Sinne HEGELs eine Kritik der Erkenntnistheorie und führen sie über in Geschichtsphilosophie, die inhaltlichen Fragen der historischen Praxis. (1) Das Problem des Dings an sich und damit die Konstitutionsproblematik stellt sich bei MARX nicht als eines der Erkenntnistheorie, sondern vermittelt durch eine latente Kritik an dieser in der Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses, spezifisch der der Ware, und zwar in zweierlei Hinsicht: einmal in Bezug auf den Gebrauchswert als Ware und zum zweiten in Bezug auf den Tauschwert. Das Dasein muß MARX zufolge seinem Begriff gemäß werden, die Wirklichkeit muß der in ihr angelegten Möglichkeit gerecht werden (Aristotelisches Verhältnis von actus und potentia). Der Tauschwert hypostasiert sich zum Sein der Ware selber, ist nicht bloßes Prädikat, sondern ihre Existenzform, insofern er den Gebrauchswert usurpiert; so scheint sich dem Arbeitsprodukt ein reines Sein praktisch zu prädizieren und den Index des synthetisch Gesetzten qualitativ zu verändern - doch ist diese Prädikation von Sein ein bloßer Schein. KANTs Kritik am ontologischen Gottesbeweis bezieht sich auf die Verwechselung der logischen Notwendigkeit mit der realen der Existenz; die Hypostasis der logischen Abstraktion. MARX weist nach, wie die formale Logik im gesellschaftlichen Tausch sich selbst vollzieht und die Abstraktion von eben diesen Bedingungen ist. Die Logik ist das Geld des Geistes. Im Produktionsprozeß selbst vollzieht sich die Hypostasis des Abstrakten zur ersten Natur. Existenz - lautet KANTs Einwand -, vom Begriff unterschiedene Reali-

(1) gemeint ist: A. SCHMIDT, Der Begriff der Natur in der Lehre von K. MARX, bes. S. 102/168

tät ist nicht bloß eine Frage der logischen Notwendigkeit, sondern weist über die Theorie als Theorie auf das Gebiet der praktischen Vernunft hinaus. "Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen." (1) Das ist aber für KANT zunächst das Medium der Erfahrung, in deren Kontext Gott nicht aufzufinden ist. Das heißt, KANT durchbricht das Medium der Theorie, welche auf kontemplativer Wahrnehmung beruht, passivisch strukturierter sinnlicher Anschauung, nicht. Existenz, als Problem bloß ihrer Erfahrbarkeit, ist schließlich bloß eines der Rezeptivität, nicht auch historischer Praxis, zu der es MARX macht. So wenig Existenz als solche reine Positionalität herstellbar ist, so muß sich doch allererst im Stoffwechsel zwischen den Menschen und der Natur konkretisieren, durch formierendes Tun, konkrete zweckgebundene Arbeit. Die Frage, ob etwas gegenständliche Wahrheit habe, ist darum eine praktische Frage, das heißt aber eine für uns und damit historisch variable (Gebrauchswertproblem). Das Existenzproblem bleibt eines der Objektivität (wie MARX an FEUERBACH kritisiert). G. LUKACS (in Bezug auf KANTs Kritik des ontologischen Gottesbeweises) schreibt: "Die formale, auf das individuelle Bewußtsein zugeschnittene Ethik KANTs vermag zwar eine metaphysische Perspektive auf die Lösung des Ding-an-sich-Problems zu eröffnen, indem sämtliche von der transzendentalen Dialektik zersetzten Begriffe einer Totalität begriffenen Welt in der Form von Postulaten der praktischen Vernunft am Horizont erscheinen, methodisch bleibt jedoch der subjektiv praktische Lösungsversuch in denselben Schranken befangen, die die objektiv-kontemplative Fragestellung der Vernunftkritik eingefangen gehalten haben." (2) Doch die Frage des Weges zur Praxis löst sich erst, wenn die Form an sich selber keine reine ist, sondern ihr ein materielles Substrat zugrunde liegt: "Das Prinzip des Praktischen als Prinzip des Veränderns der Wirklichkeit muß deshalb auf das konkrete materielle Substrat des Handelns zugeschnitten sein, um in Folge seines Inkrafttretens auf dieses in solcher Weise einwirken zu können." Dieses materielle Substrat darf freilich an sich selbst kein formloses sein. "Erst diese Fragestellung ermöglicht auf der einen Seite die klare Scheidung des theoretisch-kontemplativen, des anschauenden Verhaltens von der Praxis, auf der anderen Seite wiederum macht es erst sie verständlich, wieso diese beiden Verhaltungsarten aufeinander bezogen werden, wie der Versuch gemacht werden konnte, mit Hilfe

(1) I. KANT, s.o., S. 535
(2) G. LUKACS, s.o., S. 138

des praktischen Prinzips die Antinomien der Kontemplation aufzulösen." "Die Verschiedenheit des Subjektverhaltens jedoch bedingt für die Praxis ein Gerichtetsein auf das qualitativ Einzigartige, auf das Inhaltliche, auf das materielle Substrat des jeweiligen Gegenstandes." (1) Das materielle Substrat jedoch ist selbst eine Abstraktion, keinesfalls imstande, die gegenständliche Tätigkeit zu erklären. LUKACS'Ausgangspunkt von kontemplativer Theorie und reiner Form ist also richtig; LUKACS behauptet ihn bei KANT als Grenzbestimmung des rein formellen Denkens; MARX habe das Problem der Bedeutungsabstufung richtiger gefaßt. Ohne Zweifel steht auch MARX in HEGELs Differenzierung zwischen bestimmtem und abstraktem Sein; doch innerhalb dieser kritischen Differenz findet KANT seine Berechtigung: das abstrakte Sein hat die Tendenz, sich zu prädizieren zum bestimmungslosen Prädikat; reine Bestimmung ist die allgemeine Unbestimmtheit (Geld), und eben dies ist Schein. Usurpiert wird eine qualifizierte Naturalform, die dann als abstraktes Wertding fungiert. Und wenn HEGEL jenen Aberglauben an die Abstraktionen kritisiert, so vermag MARX diesen erst zu erklären. Die Menschen verhalten sich zu den abstrakten Tauschwerten als konkreten Gebrauchswerten, weil diese Abstraktion zu sein scheinen. "Es ist mit solchen Reflexionsbestimmungen überhaupt ein eignes Ding. Dieser Mensch ist z. B. hier König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt, Untertanen zu sein, weil er König ist." Die Äquivalentform besteht ja gerade darin, daß ein Warenkörper wie der Rock, dieses Ding wie es geht und steht, Wert ausdrückt, also von Natur Wertform besitzt. Zwar gilt dies nur innerhalb des Wertverhältnisses, worin die Leinwandware auf die Rockware bezogen ist. MARXens Begriff des Dinges, die Gegenständlichkeit, ist nicht ontologisch, weil er nicht von unstrukturierter Mannigfaltigkeit ausgeht, sondern konkrete Naturalformen als Konstituens der "gegenständlichen Tätigkeit" immer schon voraussetzt. MARX kann deshalb eine immer schon konstituierte Mannigfaltigkeit voraussetzen, weil - durch die FEUERBACHthesen - er nicht mehr rein erkenntnistheoretisch fragt, nicht mehr, wie LUKACS zurecht erkannte, unter dem Aspekt der reinen Form, sondern dem der an sich materiellen Produktion. Durch außertheoretische Faktoren, die keinesfalls unvermittelt zu Reflexionsprozessen stehen, solchen der Tätigkeit, ist eine gegenständliche Tätigkeit immer schon vermittelt. Ontologische Implikate sind also vorweg unter dem Aspekt der praktischen Produktion von Objektivität gesellschaftstheoretisch aufgehoben und werden so an sich selbst

(1) G. LUKACS, s.o., S. 138

ontologiekritisch. Die kritische Einschränkung KANTens gegen den dogmatischen Rationalismus, daß die an sich seienden Dinge, wie sie ohne Zutun des erkennenden Subjekts wären, nicht zum möglichen Gegenstand der raumzeitlich strukturierten und kategorial schematisierten Erfahrung dienen können, besteht nur zu Recht; doch ist dieses völlig erfahrungsjenseitige Ding an sich (mit dem KANT das schlechthin Nichtbegriffliche terminologisch zu bestimmen sucht, an welches die Erfahrung, ohne seiner jemals habhaft zu werden, affektiv gebunden ist) wie die Kritik HEGELs darlegt, nichts als eine aller endlichen Bestimmungen entbehrende "wahrheitslose leere Abstraktion". Diese vernichtende Kritik setzt sich allerdings über KANTs antidogmatische Intention spekulativ hinweg, das begrifflich Unauflösbare terminologisch zu bezeichnen, an das alle sinnlich begründete Erfahrung, ohne seiner jemals habhaft zu werden, affektiv gebunden ist, indem sie das Ding an sich rationalistisch sofort als das faßt, "was etwas in seinem Begriff ist", so daß die Logik die "konkrete Darstellung" dessen beinhalte, "was das Ding-an-sich in Wahrheit" sei; dementgegen registriert sie an KANT selbst ihr eigenes Übel, den unaufgelösten Widerspruch aller transzendentalen Analysen, deren Versuch, das schlechthin Nichtbegriffliche zu artikulieren, "eben diese Sachen, die jenseits unser und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extrem stehen sollen", jenes zu einem "bloßen Gedankending" rationalisiert. Dem von NIETZSCHE denunzierten philosophischen "Bedürfnis nach Erkennen" folgt, "etwas Fremdes ... auf etwas Bekanntes zurückzuführen, um es dann als ein schon Erkanntes auszugeben, bei dem das Denken in genügsamer Art sich bescheidet." (1) Diese rein erkenntnistheoretische Problematik wird jedoch vom dialektischen Materialismus ins außertheoretische Medium der historischen Praxis aufgehoben; unter dieser nicht mehr theoretischen Voraussetzung identifiziert sich ENGELS mit HEGELs KANTkritik, wenn er gegen den Neukantianismus unter dem Eindruck der naturwissenschaftlichen Fortschrittsgeschichte einwendet: "Das Ding an sich /muß man als/ unerkennbar bezeichnen." (2)

Wo das idealistische Erbe des historischen Materialismus nicht historisch verdrängt wurde, wie in der II. Internationale und dem stalinistischen Dogmatismus, haben die kritischen Interpreten eines immanenten Verhältnisses von Marxismus und Philosophie nicht erst mit dessen Restitution in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts, sondern auch schon ENGELS und LENIN, dieses zu ausschließlich in Bezug auf HEGEL behandelt

(1) wahrscheinlich ein Nietzsche-Zitat: N II 222/355
(2) wahrscheinlich ein Engels-Zitat: XIX 535

und sich allzu umstandslos mit dessen KANTkritik identifiziert. Der Tauschwert der Waren existiert im Gegensatz zu ihrem für uns bestimmten materiellen Gebrauchswert, zumal in seiner mit deren "bunten Naturalformen ... höchst frappant kontrastieren-de(n) gemeinsame(n) Wertform", der Geldform, scheinbar als eine den Dingen an sich prädizierte "gesellschaftliche Natureigen-schaft", ebenso unaufhebbar wie physische Eigenschaften (von de-nen die materialistische Dialektik keineswegs behauptet, daß sie unabhängig vom erkennenden Subjekt sind, deren naturwissen-schaftliche Erkenntnis aber nur deshalb in technisch-industrielle Praxis umsetzbar ist, weil sie ein fundamentum in re haben). Da-rüber hinaus scheint der Tauschwert selbst das Ding an sich, das reine Dasein der Produkte zu sein; doch eben deshalb ist er bloß für uns, ein abstrakter Schein. Der Tauschwert, das reine Ding an sich, ist in der Tat eine bloße Abstraktion - kein bloß ideologie-kritisch und bewußtseinsanalytisch aufzuhebendes "Gedankending", denn die Abstraktion von den Gebrauchswerten gründet im Zentrum der gesellschaftlichen Organisation der kapitalistischen Produktions-weise selbst. Die gesellschaftlich zum falschen Schein des Dings an sich abstrahierten Produkte transzendieren die mögliche Erfah-rung keineswegs, sondern bilden unmittelbar wahrgenommenen Schein, der in der Produktion erzeugt, dem Tauschverkehr der Warenbesitzer und dem Zirkulationsprozeß des Kapitals sich reali-siert. Die Subsumtion des Gebrauchswerts unter den gesellschaft-lichen Wert, tertium comparationis des Warenaustauschs, der um-fangslogischen Merkmaleinheit der Masse aller möglichen Natural-formen, insofern sie nichts als Produkte gleicher menschlicher Ar-beit sind, unterstellt den Tauschwert als die in der kapitalistischen Produktionsweise in der Tat dominierende Existenzform der Ware. Sein - der KANTischen Ontologiekritik zufolge kein reales Prädi-kat, "d.i. ein Begriff von irgendwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne", "bloß die Position eines Dinges, oder gewisse Bestimmungen an sich selbst" (1), scheint mit der Genesis der Geldform doch dem konkreten Arbeitsprodukt sich zu prädizie-ren und damit den Kontext der synthetisch gesetzten Objektivität bzw. des durch zweckbestimmte Arbeit Vermittelten qualitativ zu verändern, indem es das Produkt zur Ware dupliziert, denn der Tauschwert ist reine Positionalität, bestimmungsloses Sein, dem die Produkte zu bloßen "Gallerten menschlicher Arbeit" sich ver-wandeln. Aber die "Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzu kommt und ihn vergrößert. Sie muß also schon in ihm enthalten sein" (2). Wenn HEGEL richtig interpretiert,

(1) I. KANT, s.o., S. 533
(2) ebenda, S. 533

"KANT will damit sagen, daß Sein keine Inhaltsbestimmung sei", so scheint eben solch inhaltsloses Sein im Verdinglichungsprozeß den Produkten synthetisch zuzukommen. KANT zeigt auf, daß Existenz eine von ihrem Begriff unterschiedene Realität ist, deren Möglichkeit der Begriff artikuliert. Die logische Adäquation von Begriff und Gegenstand besagt noch nichts über die reale außerbegriffliche Synthesis von gegenständlichem Dasein. "Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche ... Aber in reinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talers, als bei dem bloßen Begriff derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist in Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe ... synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe diese gedachten Taler selbst im mindesten vermehrt werden." (1) (Die Identifikation von Begriff und Existenz beruht auf der Hypostasis der logischen Abstraktionen, der Begriffe zu ontologischen Entitäten sui generis, den Ideen). Daher warnt KANT nachdrücklich, "von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen" (2), und von seiner Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises bemerkt er: "Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argumentation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen (d.i. der Bestimmung eines Dings), beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich prädiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalt." (3) Eben solch eine logische Prädikation vollzieht sich als gesellschaftliche Abstraktion im deshalb bloß scheinbaren Verständigungsprozeß des Kapitals. Auskunft darüber gibt das Verhältnis von formaler Logik und Tauschverkehr. Der Warentausch folgt dem substitutionslogischen principium identitatis, wie LEIBNIZ es formuliert: "Eadem sunt quorum unum substitui potest alteri salva veritate". Als tertium comparationis des Tauschverkehrs fungiert der gesellschaftliche Wert, der als umfangslogischer Begriff, als eine abstraktiv gewonnene Merkmaleinheit gleichsam die Klasse aller möglichen Naturalformen, insofern sie nichts als Produkte gleichartiger menschlicher Arbeit sind, unter sich befaßt. Der Tauschverkehr vollzieht eine quantitative Identifikation der

(1) I. KANT, s.o., S. 534
(2) ebenda, S. 532, Anmerkung
(3) ebenda, S. 533

qualitativ nichtidentischen Gebrauchswerte. Deren Subsumtion unter die Wertsubstanz abstrakter Arbeit beinhaltet eine qualitative Reduktion auf die reine Quantität, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, welche sich - folgt man HEGELs Begriff der Quantität - indifferent gegen alle individuellen Verschiedenheiten zeigt. Dieser immanente Begründungszusammenhang von formaler Logik mit dem Wertgesetz und dem Tauschprinzip erscheint in der Geldform der Ware, so daß MARX in Bezug auf SHAKESPEAREs Begriff vom Geld sagt, es sei "das Gleichsetzen des Ungleichartigen", und schon in den Pariser Manuskripten, dort noch notwendig esoterisch, bemerkt, die Logik sei das "Geld des Geistes". Entsprechend dokumentiert sich im Geld der ontologische Wille zum Unvergänglichen, zum unverzehrbar Wertbeständigen. Die Subsumtion der besonderen Gebrauchswerte unter das allgemeine Wertgesetz, die objektiv sich durchsetzende Arbeitszeit, als deren Verwirklichung die Ware Tauschwert ist, scheint ein reines Ansich real zu setzen. Verdinglichung ist die scheinbare Prädikation von reinem Sein. Die von KANT in kritischem Realismus so unbestechlich desavouierte Hypostasis der logischen Abstraktionen, der Begriffe zu ontologischen Entitäten sui generis, den Ideen, gründet in der gesellschaftlich verallgemeinerten Warenproduktion. MARXens Kritik der prima philosophia und ihres Zusammenhangs mit der formalen Logik ist implizit, insofern dieser Prozeß sich in der Basis vollzieht. So erscheint der Zins, "nur ein Teil des Profits, d.h. des Mehrwerts, den der fungierende Kapitalist dem Arbeiter auspreßt", eine aus dem Kapital abgeleitete Größe, "als das Ursprüngliche, und der Profit ... als bloßes im Reproduktionsprozeß hinzukommendes Accessorium und Zutat." (1) MARXens Kritik der Verdinglichung erweist das Ding an sich als eine bloße Abstraktion, sowie der Wert, sozial manifest im Tauschwert, von der konkreten Arbeit abstrahiert. Was sich schlechthin als unabhängige physis im Bewußtsein der Warenbesitzer spiegelt, ist bloß subjektive thesis, während allein den produktiv vermittelten Gebrauchswerten, die einer praktischen Thesis sich verdanken, ein Ansichsein zukommt, ohne daß sie weder anzueignen noch handfest nützlich, also sinnlich genießbar wären. Doch zu dieser Kritik am falschen Schein des schlechthin unabhängigen Daseins gelangt MARX auf sehr viel verschlungeneren Wegen als HEGEL. KANTs Kritik der Immanenten Synthesis, der analytischen Deduktion von nichtidentischer Existenz aus dem reinen Begriff wird metakritisch in HEGELs Darstellung der objektiven Wahrheit des Ansichseins integriert. Die realistische Einsicht KANTs, daß Sein an sich nicht real prädizierbar sei, hebt er keineswegs auf; dessen Prädikation ist ein falscher Schein,

(1) wahrscheinlich ein Marx-Zitat

der in der Basis selbst ex objectivo begründet ist. Eine konkrete Produktion nützlicher Gegenstände vollzieht sich an einer schon bestimmten Gegenstandswelt. HEGELs ontologiekritisches Programm der Liquidation "der festen Gedanken" opfert zugleich alle festen Dinge der "Furie des Verschwindens". Das unbestimmte Sein, welches im Geld- und Kapitalverhältnis sich manifestiert, ist nicht schon deshalb ein Nichts, sondern der Schein, die inhaltslos subjektive Thesis bedarf eines fundamentum in re, an dem sie objektive Erscheinungsform annimmt. Daß die gespenstige Wertgegenständlichkeit der Waren die nichtidentischen Gebrauchswerte okkupiert und in der Geldform sinnlich konkretistisch entäußert "glänzt", macht ihre materielle, rein begrifflich nicht auflösbare Gewalt aus. Die duplexe Objektivität der Dinge ist nicht nur in der Warenform des Produkts enthalten, sondern in der Wertform der Ware selbst, dem konkretistischen Glanz des Geldes: "Der Tauschwert existiert doppelt als Ware und als Geld; das letztere erscheint als seine adäquate Form; aber in der Ware, solange sie Ware bleibt, geht das Geld nicht verloren, sondern existiert als ihr Preis. Die Existenz des Tauschwerts verdoppelt sich so, einmal in Gebrauchswerten, das anderemal in Geld. Beide Formen tauschen sich aber aus und durch den bloßen Austausch als solchen geht der Wert nicht unter." (1) Der Tauschwert selbst - die verdinglichte Darstellung des Werts an einer nichtidentischen Naturalform - ist verdinglicht. In dem Maße, in dem er sich zum reinen Zweck der Produktion erhebt, gibt er seine Gleichgültigkeit gegen die stoffliche Qualität auf: "In der Ware hat das Material einen Preis; im Geld besitzt der Tauschwert ein Material." (2) Die Objektivität der durch eine materiell fundierte Praxis vermittelten Gegenstandswelt handfester Naturalformen stellt sich jedoch anders dar im gesellschaftlichen Verkehr der Warenbesitzer, dem Austauschverhältnis der Waren. Das Geld, "dies Symbol, dies materielle Zeichen des Tauschwerts, ist ein Produkt des Tausches selbst, nicht die Ausführung einer apriori gefaßten Idee" (3). Doch mit solch "scheinbar transzendentaler Macht" (4) nicht als eine bloß apriorische "Tatsache des Gemüts", sondern der gegenständlichen Faktizität zu gelten, wird es in seinem repräsentativen Ausdruck, die Totalität der Warenwelt in singulärer Existenz universal zu symbolisieren ausgestattet. In der Warenform des Produkts und dem Kapitalverhältnis des Produktionsprozesses erscheinen gesellschaftlich gebrochen

(1) K. MARX, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 931
(2) wahrscheinlich K. MARX, Grundrisse, s.o., S. 928
(3) ebenda, S. 63
(4) ebenda, S. 65

die theoretischen "Antinomien der reinen Vernunft" - die LUKACS treffend als solche des "bürgerlichen Denkens" bezeichnete - in den Antagonismen der ökonomischen Klassenkämpfe selbst. Die theoretisch nicht auflösbaren Aporien der kontemplativen Vernunft, wie sie die KANTische Erkenntnistheorie aufrichtig prädiziert, ohne den Versuch, den ontischen hiatus irrationalis spekulativ zu überbrücken, der als ein transzendentaler chorismos den metaphysischen Anspruch zurückweist, die Dinge zu erkennen, wie sie bezugslos in ihrem absoluten Ansichsein sind, begreifen im Medium der basisenthobenen Abstraktion des philosophischen Denkens die widersprüchliche Aseität im Verwertungs- und Akkumulationsprozeß der kapitalproduzierten gegenständlichen Realität. Die Problematik des KANTischen Ding an sich spiegelt sich zweideutig nicht nur in der Warenform des Produkts, sondern in der Wertform der Ware selbst, dem konkretistischen Glanz der im Geld inkorporierten Abstraktion, die als Wertgesetz gleichwohl in faktischer Gewalt objektiv prozessiert: Die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption, welche die rapsodisch zerstreuten Wahrnehmungen allererst zur einheitlichen Erfahrung zusammenschließt, sperrt die Dinge, wie sie an sich ohne Zutun des erkennenden Subjekts wären, als Gegenstände möglicher Erfahrung aus dem Kontext der Objektivität überhaupt aus. Derart verflüchtigen sich die völlig erfahrungsjenseitigen, raumzeitlich unstrukturierten und kategoral nicht schematisierbaren Dinge an sich dem Urteil HEGELs zufolge zu nichts als aller endlichen Bestimmungen entkleideten "wahrheitslosen, leeren Abstraktion". Das vernichtende Verdikt HEGELs setzt sich jedoch über KANTs Kritik des dogmatischen Rationalismus spekulativ hinweg, das rational nicht Auflösbare terminologisch zu bezeichnen, an das alle sinnlich begründete Erfahrung affektiv gebunden ist, ohne seiner jemals habhaft zu werden, indem es das Ding an sich apriori zu dem rationalisiert, "was etwas in seinem Begriffe ist", so daß die Logik die "konkrete Darstellung" dessen beinhalte, "was das Ding-an-sich in Wahrheit" sei. Sein eigenes rationalistisches proton pseudos registriert HEGEL an KANT, den Widerspruch der transzendentalen Analyse (chorismos), das schlechthin außerbegriffliche einer begrifflichen Abstraktion zu subsumieren, "eben diese Sachen, die jenseits unserer und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extrem stehen sollen", das Ding an sich zu einem bloßen "Gedankending" zu rationalisieren.

ORGANISATIONSREFERAT

Zusammen mit Rudi Dutschke gehalten auf
der 22. Delegiertenkonferenz des SDS, 1967

Die kapitalistische Entwicklung ist an der qualitativen Arbeitskräftestruktur zu bemessen, die eine objektive Trendlinie allererst erkennen läßt. Die staatlichen Eingriffe erzeugen zunehmend einen "integralen Etatismus", der die Gesetze der Konkurrenz praktisch ausschaltet. Insofern die ökonomische Gewalt verinnerlicht wird, haben wir es in der BRD mit einer Zwangsgewalt zu tun, die sich in totalitärem Ausmaß psychisch umsetzt. Die kapitalistische Gesellschaft erhält außerdem eine neue Qualität von Naturwüchsigkeit: Nicht mehr der Tauschwert der Arbeit ist der Wertmaßstab, sondern die Maschinerie selber. Der Arbeiter wird immer überflüssiger. Seine Selbstorganisation ist ihm unmöglich geworden durch die neue Qualität von Leid, die die umfassende Manipulation (z.B. Werbung) ihm aufzwingt. Die Möglichkeit von Revolution ist an das Problem revolutionärer Existenz gebunden: in der Propaganda der Tat, der Agitation in der Aktion, im irregulären Verhalten, das die Unterdrückung des Staates herausfordert, liegt die praktische Aufklärung und Organisation der Massen.
(W.N.)

Die beiden zentralen politischen Ereignisse, an denen sich innerhalb des Verbandes seit der letzten DK dessen politische Aktivität dichotomisch polarisierte, waren die Bildung der Großen Koalition und der politische Mord am 2. Juni in Berlin. Erstmalig seit der Abspaltung von der SPD stellte sich die Organisationsfrage als eine aktuell-politische innerhalb des Verbandes. Je nachdem, welchem von diesen Ereignissen die politische Präponderanz zugesprochen wurde, kam es zu tendenziellen Fraktionsbildungen, die sich durch die objektive Intention auszeichneten, die theoretischen Meinungen zu praktisch-politischen Richtungskämpfen zu konkretisieren.

Deren mögliche organisatorische Konsequenz wurden etwa vom BV aus der Erfahrung der Protestbewegungen, besonders Jugendlicher, ebenso vage wie inhaltlich leer als "formal lockere, inhaltlich einheitliche öffentlich arbeitende Organisation" beschrieben und in Berlin unter dem Titel der Gegenuniversität und Institutsassoziationen diskutiert, während anderen Gruppen die Bildung der Großen Koalition Anlaß zum wiederholten Versuch einer Sammlungsbewegung sozialistischer Gruppen und Grüppchen bot. Darüber

hinaus wurde die Aktualität der Organisationsfrage nach dem 2. Juni für einige SDS-Gruppen umso akuter, als sie ihre organisatorische Unzulänglichkeit praktisch erfahren mußten. Der noch nie dagewesenen Verbreiterung des anti-autoritären Protestes nach dem 2. Juni war die überkommene, noch an der SPD orientierte Organisationsstruktur des SDS nicht gewachsen. Die Spontaneität der Bewegung droht die größten Gruppen organisatorisch zu paralysieren. Ihr politisches Verhalten erschien deshalb zum großen Teil reaktiv aufgezwungen, und Ansätze für politisch-initiative Führung waren weitgehend hilflos.

Die unmittelbar in der Gegenwart sichtbare Erscheinung des Fallens der Wachstumsraten in den wichtigsten Kennziffern ökonomischen Wachstums erklärt sich nicht oberflächlich aus bloßen Konjunkturschwankungen. Die fundamentalen Faktoren wirtschaftlichen Wachstums werden konstituiert durch die quantitative und qualitative Bestimmung der Arbeitskräftestruktur und des davon abhängigen Standes in der Entwicklung der Produktionsmittel. Das Zusammenwirken dieser beiden Elemente begründet die "objektive Trendlinie" (JANOSSY) der wirtschaftlichen Entwicklung. Sie "stellt nicht das jeweils gegebene Wirtschaftspotential dar, sondern dasjenige, welches gegeben wäre, wenn die zur Verfügung stehenden Produktionsmittel genügen würden, die vorhandene Arbeitskraft ihrer Qualifikation und Struktur entsprechend wirken zu lassen." "Die Trendlinie stellt demgemäß ein potentielles Wirtschaftspotential dar, welches ausschließlich von den quantitativ und qualitativ bestimmten Arbeitskräften bestimmt wird." (Manuskript S. 81).

Der durch kapitalistische Produktionsverhältnisse vermittelte Krieg zerstört zwar das faktischgegebene Wirtschaftspotential, aber nicht die eine objektive Möglichkeit darstellende Trendlinie der wirtschaftlichen Entwicklung. Der Theorie JANOSSYs zufolge bezieht sich die Trendlinie auf den Krieg, als habe er nicht stattgefunden und soll dennoch gleichwohl in Bezug auf die Nachkriegswirklichkeit keine bloße Fiktion sein. Daraus folgert JANOSSY auf ein reales Element, "das den Krieg unbehelligt übersteht", und zwar menschliche Gesellschaft selbst, wie sie sich qualitativ durch die tradierte Akkumulation von Erfahrung und Wissenschaft ökonomisch in der historisch spezifischen Gestalt der Arbeitskräftestruktur darstellt. Es kann keine Rede davon sein, daß sich, wie der Genosse GÄNG ökonomisch verkürzt meint, das wirtschaftliche Wachstum der BRD durch ein Überangebot an Arbeitskräften in Folge des Zustroms der Ostflüchtlinge vermittelte. Die Bedingung für die Möglichkeit eines ungebrochenen wirtschaftlichen Wachstums in der BRD bestand allein im Ausgleich der durch den Krieg quantitativ verminderten Arbeitsstruktur. Dieser Ausgleich erfolgte durch

die Facharbeiter aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten und später aus der DDR bis zum 13. August 1961.

Auf der Grundlage einer hervorragenden Arbeitskräftestruktur konnte sich so ein durch amerikanisches Kapital vermittelter langer Aufstieg bis zur vollen Ausnutzung des vorhandenen Niveaus der Arbeitskräftestruktur und der von ihr in Bewegung gesetzten Produktionsmaschinerie durchsetzen. Hinzu kam, daß in der BRD der Eindruck eines Wirtschaftswunders nur entstehen konnte, "weil nicht nur die Folgen des Krieges überwunden wurden, sondern auch der zwischen zwei Weltkriegen entstandene Rückstand aufgeholt werden konnte." (Manuskript S. 43).

1. Im Laufe der prosperierenden Rekonstruktionsperiode mit ihren hohen Wachstumsraten wurden dem "schwachen Staat" durch den Druck politischer und sonstiger Interessenverbände hohe Subventionen abgerungen, die die herrschende Oligarchie unter den damaligen Bedingungen durchaus verkraften konnte.

II. Am Ende der Rekonstruktion, das heißt der Periode des Einlaufens in die Trendlinie, erscheinen die Subventionen als zusätzliche, meist unproduktive Ausgaben, als für die Weiterentwicklung der Ökonomie gefährliche Totgewichte, als gesellschaftliche faux frais, "tote Kosten" der kapitalistischen Produktion.

III. Das Eigengewicht der Interessenverbände innerhalb des Systems der Interessendemokratie kann in der noch pluralistischen Gesellschaft nicht wieder ohne weiteres abgebaut werden, muß aber am Ende der Rekonstruktion in den Griff bekommen werden. So tauchen die Begriffe der Rationalisierung, der Formierung und letztlich der "Konzertierten Aktion" auf. Die verschiedenen "Reformversuche" des Systems in der jetzigen Periode sind als Versuche des Kapitals zu begreifen, sich in die veränderten Bedingungen herrschafts- und profitmäßig anzupassen.

IV. Die auffälligste Erscheinung der gegenwärtigen ökonomischen Formationsperiode ist die Zunahme der staatlichen Eingriffe in den wirklichen Produktionsprozeß als Einheit von Produktion und Zirkulation. Dieser Gesamtkomplex der staatlich-gesellschaftlichen Wirtschaftsregulierung bildet ein System des Integralen Etatismus, der im Unterschied zum Staatskapitalismus auf der Grundlage der Beibehaltung der privaten Verfügung über die Produktionsmittel die Gesetze der kapitalistischen Konkurrenz ausschaltet und den ehemals naturwüchsigen Ausgleich der Profitrate durch eine staatlich-gesellschaftlich orientierte Verteilung der gesamtgesellschaftlichen Mehrwertmasse herstellt.

In dem Maße, in dem durch eine Symbiose staatlicher und industrieller Bürokraten der Staat zum gesellschaftlichen Gesamtkapitalisten wird, schließt sich die Gesellschaft zur staatlichen Gesamt-

kaserne zusammen, expandiert die betriebliche Arbeitsteilung tendenziell zu einer gesamtgesellschaftlichen. Der Integrale Etatismus ist die Vollendung des Monopolkapitalismus.

Außergewöhnliche Zwangsgewalt gewinnt im Integralen Etatismus unmittelbar ökonomische Potenz. Damit spielt sie für die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaftsformation eine Rolle, wie seit den Tagen der ursprünglichen Akkumulation nicht mehr. Bewirkte sie in jener Phase den blutigen Expropriationsprozeß der Volksmassen, der überhaupt erst die Trennung von Lohnarbeit und Kapital herbeiführte, wird sie MARX zufolge im etablierten Konkurrenzkapitalismus kaum noch angewandt. Denn die objektive Selbstbewegung des Begriffs der Warenform, ihres Wertes, konstituiert sich in dem Maße zu den Naturgesetzen der kapitalistischen Entwicklung, als die ökonomische Gewalt im Bewußtsein der unmittelbaren Produzenten verinnerlicht wird. Die Verinnerlichung ökonomischer Gewalt erlaubt eine tendenzielle Liberalisierung staatlicher und politischer, moralischer und rechtlicher Herrschaft. Der naturwüchsig produzierte Krisenzusammenhang der kapitalistischen Entwicklung problematisiert in der Aktualität der Krise die Verinnerlichung ökonomischer Gewalt, die in der Deutung der materialistischen Theorie zwei Lösungen kennt. Die Krise ermöglicht einerseits die Möglichkeit zu proletarischem Klassenbewußtsein und dessen Organisierung zur materiellen Gegengewalt in der autonomen Aktion der sich selbst befreienden Arbeiterklasse. Andererseits nötigt sie objektiv die Bourgeoisie im Interesse von deren ökonomischer Verfügungsgewalt zum Rückgriff auf die physisch terroristische Zwangsgewalt des Staates.

Der Ausweg des Kapitalismus aus der Weltwirtschaftskrise im Jahre 1929 beruhte auf der Fixierung an die terroristische Machtstruktur des faschistischen Staates. Nach 1945 wurde diese außerökonomische Zwangsgewalt keineswegs abgebaut, sondern in totalitärem Ausmaß psychisch umgesetzt.

Diese Verinnerlichung beinhaltet den Verzicht auf manifeste Unterdrückung nach innen und war konstitutiv für den Scheinliberalismus und Scheinparlamentarismus, allerdings um den Preis der antikommunistischen Projektion eines absoluten Aussenfeindes.

Die aus einer veränderten internationalen Konstellation entstandene "Entspannungspolitik" der BRD half mit, besonders am Ende der Rekonstruktionsperiode den Zersetzungsprozeß des militanten Antikommunismus zu forcieren.

Die manipulativ verinnerlichte außerökonomische Zwangsgewalt konstituiert eine neue Qualität von Naturwüchsigkeit des kapitalistischen Systems. Allerdings wäre ein Eingriff in die Naturgesetze

der kapitalistischen Entwicklung nur sinnvoll denkbar, wenn sie den objektiven Verwertungsprozeß des Kapitals strukturell veränderte. Ohne diese Annahme würde die Kritik des Systems der Manipulation bloße Kulturkritik bleiben und die Eindimensionalisierung aller Bereiche der Gesellschaft, nämlich die Einebnung der wissenschaftlichen Differenzen von Überbau und Basis, Staat und Gesellschaft akzidentiell bleiben. Sie erfährt erst ihre ökonomiekritische, materialistische Darstellung, wenn das Verhältnis von Wert und Tauschwert, Produktions- und Zirkulationssphäre selbst in die globale Eindimensionalisierung der Gesellschaft einbezogen wird. Die Frage war also: Wie paßt sich der Überbau, außerökonomische Gewalt von Staat, Recht etc. als ein institutionelles System von Manipulation in die Substanz der Warenproduktion, die abstrakte Arbeit selbst ein? Abstrakte Arbeit, die Substanz des Wertes, bezeichnet das arbeitsteilige Produktionsverhältnis von isoliert-privat arbeitenden Individuen. Auf Grund deren Isolation in der Produktion sind sie gezwungen, ihre Produkte auf dem Markt als Waren zu verkaufen, d.h. der gesellschaftliche Verkehr der Produzenten untereinander stellt sich nicht in der Produktion selbst her, sondern in der Erscheinungsweise der Produktion, der Zirkulationssphäre.

Mit der Entwicklung zum Monopolkapitalismus zeichnet sich die Tendenz einer fortschreitenden Liquidation der Zirkulationssphäre ab, wodurch die Möglichkeit einer Aufhebung abstrakter Arbeit bezeichnet wird. Dies deutet MARX mit der Analyse der Aktiengesellschaft an, wenn er diese als Gesellschaftskapital unmittelbar assoziierter Individuen bezeichnet. Außerökonomische Zwangsgewalt, Staat und andere Überbauphänomene greifen derart in die Warenzirkulation ein, daß die abstrakte Arbeit durch ein gigantisches institutionelles Manipulationssystem artifiziell reproduziert wird.

Ebenso greift sie in die spezifische Warenproduktion der Ware Arbeitskraft ein. Wenn der technische Fortschritt der Maschine zwar potentiell die Arbeit abschafft, aber faktisch die Arbeiter abschafft und eine Situation eintritt, in der die Herrschenden die Massen ernähren müssen, wird die Arbeitskraft als Ware tendenziell ersetzt. Die Lohnabhängigen können sich nicht einmal mehr verdingen; die Arbeitslosen verfügen nicht einmal mehr über ihre Arbeitskraft als Ware. Daß am Ende der Rekonstruktion die strukturelle Arbeitslosigkeit nicht mehr im Zusammenhang mit der Funktionsbestimmung der Reservearmee analysierbar ist, ist Indiz dafür. (Kapitalvernichtung). Diese Tendenz ist begreifbar nur im Rahmen der durch den technischen Fortschritt zur Automation bewirkten Konstellationsveränderung im Verhältnis von toter

und lebendiger Arbeit. Wie KARL KORSCH und HERBERT MARCUSE mit Bezug auf MARX andeuteten, bewirkt diese Konstellationsveränderung, daß nicht mehr das Wertgesetz, die objektiv sich durchsetzende Arbeitszeit, den Wertmaßstab abgibt, sondern die Totalität des Maschinenwesens selber. (Klassenstruktur).

Diese Hypothesen lassen grundsätzliche Folgerungen für die Strategie revolutionärer Aktionen zu. Durch die globale Eindimensionalisierung aller ökonomischen und sozialen Differenzen ist die damals praktisch berechtigte und marxistisch richtige Anarchismuskritik, die des voluntaristischen Subjektivismus, daß BAKUNIN sich hier auf den revolutionären Willen allein verlasse und die ökonomische Notwendigkeit außer acht lasse, /hinfällig/. a) Prozeß der Kapitalvernichtung via Steigerung der toten Kosten; b) Entwicklung Produktionskräfte - gesamtgesellschaftlicher Lohnarbeiter (Lager, Klasse, Fraktion); c) Gegensatz vergegenständlichter/toter Arbeitskraft.

Wenn die Struktur des Integralen Etatismus durch alle seine institutionellen Vermittlungen hindurch ein gigantisches System von Manipulation darstellt, so stellt dieses eine neue Qualität von Leiden der Massen her, die nicht mehr aus sich heraus fähig sind, sich zu empören. Die Selbstorganisation ihrer Interessen, Bedürfnisse, Wünsche ist damit geschichtlich unmöglich geworden. Sie erfassen die soziale Wirklichkeit nur noch durch die von ihnen verinnerlichten Schemata des Herrschaftssystems selbst. Die Möglichkeit zu qualitativer, politischer Erfahrung ist auf ein Minimum reduziert worden. Die revolutionären Bewußtseinsgruppen, die auf der Grundlage ihrer spezifischen Stellung im Institutionswesen eine Ebene von aufklärenden Gegensignalen durch sinnlich manifeste Aktion produzieren können, benutzen eine Methode politischen Kampfes, die sie von den traditionellen Formen politischer Auseinandersetzung prinzipiell unterscheidet.

Die Agitation in der Aktion, die sinnliche Erfahrung der organisierten Einzelkämpfer in der Auseinandersetzung mit der staatlichen Exekutivgewalt bilden die mobilisierenden Faktoren in der Verbreiterung der radikalen Opposition und ermöglichen tendenziell einen Bewußtseinsprozeß für agierende Minderheiten innerhalb der passiven und leidenden Massen, denen durch sichtbar irreguläre Aktionen die abstrakte Gewalt des Systems zur sinnlichen Gewißheit werden kann.

Die "Propaganda der Schüsse" (CHE) in der "Dritten Welt" muß durch die "Propaganda der Tat" in den Metropolen vervollständigt werden, welche eine Urbanisierung ruraler Guerilla-Tätigkeit geschichtlich möglich macht. Der städtische Guerillero ist der Organisator schlechthinniger Irregularität als Destruktion des Systems

der repressiven Institutionen.

Die Universität bildet seine Sicherheitszone, genauer gesagt, seine soziale Basis, in der er und von der er den Kampf gegen die Institutionen, den Kampf um den Mensagroschen und um die Macht im Staate organisiert.

Hat das alles etwas mit dem SDS zu tun? Wir wissen sehr genau, daß es viele Genossinnen und Genossen im Verband gibt, die nicht mehr bereit sind, abstrakten Sozialismus, der nichts mit der eigenen Lebenstätigkeit zu tun hat, als politische Haltung zu akzeptieren. Die persönlichen Voraussetzungen für eine andere organisatorische Gestalt der Zusammenarbeit in den SDS-Gruppen sind vorhanden. Das Sich-Verweigern in den eigenen Institutionsmileus erfordert Guerilla-Mentalität, sollen nicht Integration und Zynismus die nächste Station sein.

Die bisherige Struktur des SDS war orientiert am revisionistischen Modell der bürgerlichen Mitgliederparteien. Der Vorstand befaßt bürokratisch die zahlenden Mitglieder unter sich, die ein bloß abstraktes Bekenntnis zu den Zielen ihrer Organisation ablegen müssen. Andererseits vermochte der SDS die perfekte Verwaltungsfunktion revisionistischer Mitgliederparteien nicht voll zu übernehmen, da er ein nur teilbürokratisierter Verband ist, ein organisatorischer Zwitter. Demgegenüber stellt sich heute das Problem der Organisation als Problem revolutionärer Existenz.

/WERT UND GEBRAUCHSWERT/

Im Wert ist die Theorie von der adaequatio intellectus et rei, von Begriff und Gegenstand umgekehrt. Soll sich der Begriff dem Gegenstand anpassen, so der Gebrauchswert dem Wert. In der Selbstverwertung des Werts werden die Gebrauchswerte zu Wertdingen - wir konsumieren also nur noch Dinge, z.B. Reklame. Deshalb müssen die sogenannten Gebrauchswerte selbst denunziert werden. Nur so ist die Verinnerlichung des Werts in seiner reinen, apriorischen Physis aufzuheben. Die produzierte innerliche Isolation kann aber nur verlassen, wenn nicht mehr der Wert sich wie der Begriff HEGELs in die Natur entläßt, sondern - auf demselben Weg - das Denken.
(W.N.)

KANT philosophiert sub speciem aeternis:das Ding an sich entspricht der Transzendentalität des Subjekts: es ist unendlich wie dieses, außerhalb der nur durch Konstitution begreifbaren Endlichkeit.

Der Wert ist der Begriff der Ware. In seiner Erscheinungsform des Weltgeldes wird das Dasein des Geldes seinem Begriff adäquat. Dieser Vorgang ist als Verdinglichung, Konstitution von Naturwüchsigkeit zu begreifen; er ist das Modell, auf dem die kapitalistische Entwicklung, deren Naturgesetze beruhen. Er stellt die Umkehrung der idealistischen Adäquationstheorie der Übereinstimmung des Begriffs mit seinem Gegenstande dar. Die Forderung, der Begriff müsse sich seinem Gegenstand anpassen, ist Ideologie; sie führt stets zur Liquidation der Dinge im Denken und zur Hypostase des Begriffs zur materiellen Realität. Das Dasein des Geldes paßt sich dem Wert an, durch die Usurpation der Naturalform seitens des Werts.

Wie bei HEGEL der Übergang vom Sein ins Nichts das Grundmodell der dialektischen Logik darstellt, so ist die Anpassung des Gebrauchswerts der in Äquivalentform stehenden Ware an den Wert, wie MARX es schon an der einfachen Wertform zeigt, Grundmodell der Konstitution von Naturwüchsigkeit und Naturgesetzen des Kapitalismus. Die Umfunktionierung der Gebrauchswerte zu Erscheinungsformen ihres Gegenteils, des Werts, - ein Vorgang, der als Verdinglichung reflexiv bezeichnet werden kann - ist das Grundmodell der fortschreitenden Selbstbewegung des Werts und der damit verbundenen Potenzierung eben dieses Vorgangs der Verdinglichung, das heißt einer immer adäquateren Anpassung des Daseins der Waren und des Geldes an ihre Wertabstraktion. Erst mit dem Kapitalismus ist eine gleichsam automatische Selbstbewegung des Werts, der dadurch zur causa sui, zum metaphysischen Subjekt wird, ge-

geben, die in der Zirkulation fungierenden Warenformen der Produkte und Geldformen der Waren werden zu bloßen Erscheinungsweisen des prozessierenden und sich verwertenden Werts.

HEGEL rehabilitierte die Bewegung ins Sein; autonomes Subjekt wie absolute Substanz hat nur der das Nichtidentische in sich integrierende Begriff, der nichts außer sich läßt. Zu diesem Zweck bedurfte er der Bewegung, im Grundmodell dialektischer Logik des Werdens, welches das Nichts ins Sein integriert. Dieser spekulativen Bewegung des sich über sein nichtidentisches und inadäquates Sein als sein Eigenes aufklärenden Begriffs entspricht die usurpatorische Selbstdarstellung und Selbstbewegung des Warenwerts. Sie ist Grundmodell auch des Akkumulationsprozesses. Darum die zentrale Stellung der Warenanalyse. Der Wert ist automatischer Motor der kapitalistischen Entwicklung.

Mit dieser potenzierenden Verdinglichung ist die Verhärtung des Scheins von apriorischer physis des rein sich setzenden Werts verbunden, der immer schwerer durchschaubarer wird. Das heißt: die fortschreitende Selbstdarstellung und Selbstbewegung des Werts intensiviert ex objektivo die Verinnerlichung ökonomischer Gewalt, die in Krisensituationen, die die ungestörte Verwertung stören, durchbrochen werden kann.

1) qualitative Veränderung der Warenform, Zersetzung aus der Konsequenz ihres Begriffs, der ihr Dasein ist;

2) unnatürliche Produktion der Isolation (ideologisierte Basis, abstrakte Arbeit), tote - lebendige Arbeit.

Der Wert, die subsumtionslogische Abstraktion von den qualitativ differierenden Naturalformen der Produkte zum Zwecke seiner substitutionslogischen Erscheinungsweise an eben diesen Naturalformen, ist der bloße Begriff der Arbeitsprodukte als solcher; gleichermaßen ist der Tauschwert die Form, unter der wir alle Gebrauchswerte zunächst anschauen. Jedes Produkt hat Tauschwert für seinen Besitzer und Gebrauchswert für seinen Nichtbesitzer. Der Wertbegriff greift also durch seine konkretistische Erscheinungsweise als Tauschwert in der Pseudosinnlichkeit des Geldes ins Anschauungsvermögen ein. Der Raum, in dem wir die Dinge zunächst auch schon in der Produktion einschließen, ist der Markt, die Zeit ist die reine Arbeitszeit, quantitativer Ausdruck formalisierter, also abstrakter Arbeit. Das an den Dingen, was für uns ist, im kritischen Sinn die Erscheinung, der Gebrauchswert, wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts - durch gesellschaftliche Abstraktion an ihm selbst wie an unserer Sinnlichkeit. Doch der Wert bleibt ein Begriff, der im Tauschwert ein durch die Genesis der Geldform ihm adäquateres Dasein gewinnt. Er verändert unsere gesellschaftlichen Anschauungsformen nach

den Gesetzen des Marktes und der Arbeitszeit, die wie die arithmetische Zeit als der innere Sinn (valeur intrinsèque) den Primat hat, aber er ist sie nicht. Heute disqualifiziert der Wert die Gebrauchswerte, indem er sie i m p l i z i e r t . Der Wert ist unmittelbar zur blinden Anschauungsform der Gebrauchswerte geworden. Der Tauschwert zersetzt sich. Was ist mit dem Geld geschehen? Das hängt zusammen mit der Nivellierung der Zirkulationssphäre durchs Monopolkapital. Dadurch wurde die Möglichkeit einer Assoziation der unmittelbaren Produzenten in der Produktionssphäre eröffnet (Aktiengesellschaft). Isolation muß daher künstlich mit bewußt falschem Bewußtsein produziert werden. Es ist die künstlich manipulative Aufrechterhaltung abstrakter Arbeit.

Was überhaupt erst Geschichte und Gesellschaft ermöglicht, ihre Machbarkeit, wird durch die Produktionsweise, wie sie über Manufaktur, Maschinisierung und Industrialisierung sich entwikkelt, gekennzeichnet. Doch der vorgeschichtliche Charakter der kapitalistischen Produktionsweise auf der Ebene des historisierten Produktionsprozesses selbst (Geschichte ist selbst ein Produkt von Geschichte, nicht nur das historische Bewußtsein) bestimmt sich aus der vorgesellschaftlichen Organisation der kapitalistischen Produktionsweisen, in der die Individuen voneinander getrennt fungieren. Die verdinglichte Erscheinungsweise der Produktion, die Sphäre der Zirkulation, ist die von gesellschaftlich abstrakt miteinander verkehrenden Warenbesitzern.

Die historische Genesis der Ware leitet sich aus dem Tausch, dem Verkehr der Gemeinwesen an den Grenzen her; die wesenslogische Geltung bestimmt sich aus der Produktion, der abstrakten Arbeit.

Die menschliche Revolution, die Emanzipation der Gattung ist nicht mehr möglich über die personalisierende Enthüllung der herrschenden Klasse, die immer mehr überwuchert wird von den Apparaten, die ihre Herrschaft aufrecht erhalten. Sie ist nur möglich über eine Denunziation der Dinge, des im Spätkapitalismus produzierten Schunds, in denen die Verhältnisse sich kristallisieren. Wenn Entfremdung und Verdinglichung heute Kategorien sind, deren Gültigkeit für den Kapitalismus zweifelhaft wird, so muß das notwendig in einer wesentlichen Veränderung der Warenform gesucht werden. Deren Elemente, Gebrauchswert und der an dessen Naturalform usurpativ erscheinende Wert, müssen in eine qualitativ veränderte Konstellation getreten sein. Die Warenform, in der Gebrauchswert tendenziell schon stets abstirbt, zur Allegorie wird, trägt die Tendenz zur Zersetzung in sich. Ohne dies wäre die immanente Krisentendenz des kapitalistischen Akkumulationsprozesses, sich selbst zu unterbrechen, nicht möglich gewe-

sen. Das Stadium der immanenten Selbstzersetzung der Warenform zugunsten des totalitären Tauschs ist erreicht.

Nicht nur hat endgültig die Verpackung über das Produkt gesiegt; der Gebrauchswert ist zerstört, wir konsumieren Reklame, wenn wir essen und trinken, und ernähren uns noch davon. (Nivellation des Marktes).

Wir müssen die Dinge denunzieren, um die Menschen für deren Genuß zu befreien. Die Dinge aber, die keine sind, sind die Institutionen - objektiver Ungeist. Auch der Begriff der Charaktermaske wurde ausgelöscht, hinter den Masken stecken keine Gesichter mehr. Dieser MARXsche Begriff des zur Funktion seines produktiven Privateigentums herabgesetzten Individuums ist polemisch an der Ideologie von dessen Autonomie, der der privaten Persönlichkeit orientiert. Die gibt es nicht mehr - ebenso wie Anpassung zur Mimesis ausgehöhlt wird, was eine Destruktion des Ichs impliziert.

/NATURGESETZLICHKEIT DER KAPITALISTISCHEN ENTWICKLUNG UND DIE MÖGLICHKEIT DER REVOLUTION/

Die Frage, die in der naturgesetzlichen Entwicklung des Kapitalismus angelegt ist, heißt: Sozialismus oder industrieller Faschismus? Entweder der Mensch befreit sich oder er wird zum beherrschten Rentner. Vergesellschaftung ist keine Garantie für den Sozialismus. Die Entwicklung zur Automation im Gefolge des Monopolkapitals birgt ihren Untergang, der nur durch die bewußte Aktion unterbrochen werden kann. Die Selbstbefreiung aus der Selbstätigkeit des Menschen liegt in der Theorie des Untergangs. Von daher wird auch Philosophie wieder wichtig, da sie Naturwüchsigkeit entmythologisiert, Subjektivität freisetzen kann. Automatisch entsteht keine Subjektivität, also ist sie in der naturwüchsigen Verlaufsform der Gesellschaft nicht mit inbegriffen. Die Sozialreform, mithin die Sozialdemokratie und die Gewerkschaften ersticken gerade diese Ansätze von Selbsttätigkeit. Dazu kommt eine Veränderung des Begriffs von Ware und Wert sowie des Charakters der Fetischisierungen etc. durch die Entwicklung des Monopolkapitals bei dem ihm notwendigen autoritären Staatsinterventionismus. Der Charakter des Werts genügt tendenziell nicht mehr zur Aufrechterhaltung von Herrschaft. Das Parlament hat seinen Sinn schon verloren. Terror von oben, wie sublim auch immer, tritt zunehmend an seine Stelle. Es wäre an der Zeit, daß abstrakte Arbeit und Isolation abgeschafft werden.
(W.N)

/Vorgeschichtliche Existenzweisen des Kapitals/

Die geschichtsphilosophisch und revolutionstheoretisch relevanten ökonomischen Kategorien des Kapitals artikulieren die scheinbare Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Produktionsweise, die im Bewußtsein der Individuen sich durchsetzende Sphäre der Verdinglichung an den Produkten. Alle diese Kategorien sind augenscheinlich kryptokategoriale Existenzbestimmungen der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Der Tauschwert der Waren, objektiv produzierter Index der Naturwüchsigkeit abstrakter Arbeit, führt eine antediluvianische Existenz, die Ware bildet die Zellenform der bürgerlichen Gesellschaft und der Zins, die fetischisiertete Gestalt des Kapitals, führt eine prähistorische Existenz. Diesen Kategorien ist gemeinsam, daß sie aus vorkapitalistischen Erscheinungsformen des Kapitals sich herübergeschleppt haben. Warenproduktion bildet sich im Kontakt der Stämme an den Grenzen heraus. (Also obwohl der Wert der Waren das Produktionsverhältnis abstrakter Arbeit artikuliert, sich die Duplizierung des Produkts zur Ware in der ökonomischen, notwendigen Produktionssphäre ableitet und im Austausch nur zur Erscheinung kommt , sich dort realisiert, geht historisch genetisch die Warenform aus dem Austausch hervor, den die Stämme an ihren Grenzen pflegen; daraus resultieren auch Rechtsverhältnisse, die keineswegs bloße Widerspiegelung der ökonomischen Basis sind). Der Tauschwert ist deshalb antediluvianisches Relikt, ebenso wie die fetischisierteste Gestalt des Kapitals, der Zins, eine prähistorische Existenz führt. Die Kategorien, welche die Verdinglichung der kapitalistischen Produktionsweise bezeichnen, sind in der Erscheinungssphäre, der Zirkulation, angesiedelt, die gegenüber der Produktion, dem industriellen Kapital, einen historischen Primat hat. Erst mit der Kapitalisierung der Produktion, das aber heißt deren Industrialisierung, tritt die Geschichte in ihr historisches Stadium, das in dieser Ebene selbst durch die vorgeschichtlichen Existenzweisen des Kapitals verdeckt wird.

EINE URSPRÜNGLICHE AKKUMULATION DER KAPITALVERNICHTUNG

Zu HENRYK GROSSMANN
Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems
Erstes Kapitel: Der Untergang des Kapitalismus in der bisherigen Darstellung

"Der Gedanke, daß die kapitalistische Produktionsweise, also das Kapitalverhältnis kein ewiges Naturgesetz, sondern ein bloß historisches, also vergängliches Verhältnis ist, wurde bereits vor MARX ausgesprochen. SISMONDI hat als erster gegenüber RICARDO den historischen, transitorischen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise betont (1819)."

"MARX sagt daher richtig: "Was bei ihm (SISMONDI) zugrundeliegt, ist in der Tat die Ahnung, daß den im Schoß der kapitalistischen Gesellschaft entwickelten Produktivkräften ... neue Formen der Aneignung dieses Reichtums entsprechen müssen, daß die bürgerlichen Formen nur transitorische ... sind"." (S. 2) Die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation führt mit Notwendigkeit den Untergang einer zwar geschichtlichen, aber ihren geschichtlichen Charakter permanent revozierenden Gesellschaftsformation herbei - sie führt mit Notwendigkeit zur letzten Krise des Systems, an der es unvermeidlich zerbricht. Damit führt MARX durchaus keine objektivistische Auffassung von den Naturgesetzen der kapitalistischen Entwicklung ein, denn die Krise, aus der der Kapitalismus keinen Ausweg mehr weiß, führt ohne Zutun der Unterschichten nicht in den Sozialismus, sondern etwa in ein dem neuen Stand der Produktivkräfte zwar angemessenes, aber barbarisches Herrschaftsverhältnis, einen industriellen Faschismus.

Automation ist Kapitalvernichtung; sie bedeutet vom geschichtsphilosophischen Begriff der Produktivkräfte her, die das Kriterium für die objektive Möglichkeit der Machbarkeit der Geschichte darstellen, daß die Menschen von Arbeit befreit werden können; es können aber auch die Arbeiter abgeschafft werden und zu einem Heer von beherrschten und dem Wohlwollen des Herrschaftsapparates ausgelieferten Rentnern werden.

Die in der kapitalistischen Gesellschaftsformation vorgebildeten zentralisierten, bürokratisierten und totalitären Herrschaftsverhältnisse würden sich der technologischen Rationalität instrumenteller Vernunft des automatisierten Maschinenwesens durchaus angemessen erweisen. Das heißt, das strategische Ziel, für das MARX und ENGELS kämpften, die Sozialisierung der Produk-

tionsmittel, ist nicht mehr als eine allerdings unabdingbare Bedeutung der Möglichkeit einer vernünftigen Gesellschaft, aber garantiert sie nicht. Schließlich gelingt es dem Kapitalismus, zu einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel auf dem Boden der kapitalistischen Produktionsweise selbst zu gelangen und sich in diesem Widerspruch durch eine ungeheure Expansion abstrakter Arbeit und Vermehrung der Arbeitszeit auch die Freizeit totalitär zu reproduzieren. Automation impliziert eine ungeheure Revolutionierung der Produktivkräfte; sie führt nicht notwendig zur Abschaffung von Herrschaft und Unterdrückung; dazu bedarf es des Befreiungskampfes der Bewußten, zur Aktion Bereiten.

Zentralisation des Kapitals und Vergesellschaftung der Arbeit sind für MARX tendenzielle Momente, die den Untergang des Kapitalismus bewirken: sie führen (siehe Aktiengesellschaft) zur Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise auf deren Boden selbst und bezeichnen den Umschlagspunkt zum Sozialismus durch eine Revolution, oder der Kapitalismus richtet sich in diesem Widerspruch, der Krise in Permanenz, ein. Sie wird gelöst durch die Revolution oder qua Umwälzung der Produktivkräfte durch eine Konterrevolution, eine ursprüngliche Akkumulation der Kapitalvernichtung.

GROSSMANN schreibt (S. 2): "Die Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit - das ist der treibende Motor der geschichtlichen Entwicklung. "Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen!"(MARX, Kapital I, S. 158). S. 4: "Aber von einem gewissen Zeitpunkt der geschichtlichen Entwicklung an wird dieser Prozeß der Förderung der Arbeit gehemmt. Über einen gewissen Punkt hinaus kann die Entwicklung der Produktivkräfte innerhalb des Kapitalismus nicht gehen. An diesem Punkt ergibt sich auch die ökonomische Notwendigkeit des Untergangs früherer Produktionsweisen. Denn die bürgerlichen, kapitalistischen Formen der Aneignung des Reichtums - die Kapitalakkumulation - beginnen von diesem Moment an, die Produktivkräfte zu hemmen, statt zu entwickeln, wovon bereits SISMONDI eine "Ahnung" hatte. Diese Notwendigkeit des Untergangs der kapitalistischen Produktionsweise und die ihn bedingende Ursache nicht mehr als "Ahnung" auf Grund von historischen Analogien auszusprechen, sondern streng durch wissenschaftliche Analyse der kapitalistischen Produktionsweise selbst exakt darzustellen - war die eigentliche Aufgabe, die MARX im Kapital sich stellte (S. 87).

Die Kritik der politischen Ökonomie ist die Lehre von den Naturgesetzen der kapitalistischen Entwicklung. Diese gründen in der Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation,

dem auf der Bewußtlosigkeit aller Beteiligten beruhenden Schein, der die bürgerliche Gesellschaft als eine ewige Naturnotwendigkeit darstellt. Insofern MARX diesen Zusammenhang aufklärt, beschreibt die Kritik der politischen Ökonomie die kapitalistische Gesellschaftsformation unter dem Aspekt ihrer Veränderung und Abschaffung und ist insofern revolutionäre Theorie (jedes Stadium ist reflektiert auf Veränderung). Der Inhalt der Naturgesetze ist die Tendenz zum notwendigen Untergang, in der die Möglichkeit zur Revolution, zur Selbstbefreiung liegt. In der Lehre von den Naturgesetzen der kapitalistischen Entwicklung erhellt sich also die konstitutive Rolle der großen Philosophie für die revolutionäre Theorie: in ihr kehren im nicht mehr philosophischen Medium der Kritik der politischen Ökonomie die nunmehr innergeschichtlich aufgehobenen Themen der europäischen Metaphysik wieder, die solche der Vermittlung sind: das Verhältnis von Grund und Begründetem, Wesen und Erscheinung, Form und Materie, Subjekt und Objekt, Allgemeinem und Besonderem, Begriff und Einzelding, Notwendigkeit und Freiheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, mundus intelligibilis und sensibilis, Transzendentalität und Empirie, analytischen und synthetisch-apriorischen Urteilen (Wert-Tauschwert, Produktion-Zirkulation, Basis-Überbau, Krise-Revolution, Spontaneität-Organisation). Doch die innergeschichtliche Aufhebung dieser metaphysischen Themen vereinfacht das Problem nicht, sondern führt im Gegenteil eine zusätzliche Komplikationsebene ein. Vermittlung etwa von Wesen und Erscheinung, Allgemeinem und Besonderem stellt sich einmal als die Subsumtion der besonderen Gebrauchswerte unter den allgemeinen gesellschaftlichen Wert dar, welches die reale Scheinbarkeit der Abstraktion als daseiender impliziert, zum anderen die Befreiung der Individuen durch das konkret Allgemeine, solidarische Kollektive usw. Einmal gilt es, die reale Ontologie des Kapitals zu entlarven, zum anderen Modelle konkreter Vermittlung zum mindesten postulativ zu antizipieren. Das zentrale Problem ist die Kritik der Abstraktion. Philosophie ist Entmythologisierung, insofern sie die Gottheiten in Begriffe auflöst, aber danach die Abstraktionen zu Wesenheiten verfestigt usw. bis zum Nominalismus. MARX behandelt dies auf nicht mehr philosophischer Ebene; im nominalistischen Begriff, wie er bei HEGEL kulminierend in einen entgegengesetzten Anspruch umschlägt, erkennt er den Wert und den sich verwertenden Wert, die Bewegung, die sich bewegt, wie die formalisierte Zeit, die sich nicht verändert. (Transzendentalität ist die a parte rei als positiv gesetzte Negation. HEGELs bestimmte Negation wird affirmative Negation.)

Die Problemstellung GROSSMANNs vermeidet den Fehler, den er auf den folgenden Seiten ankreidet: nämlich die Werttheorie

MARXens von der materialistischen Geschichtsauffassung zu trennen. Im Gegenteil wird ihm zufolge (S. 5) die Lehre des Historischen Materialismus in dem Maße zur Wissenschaft, da die bei SISMONDI als "Ahnung" vorhandene geschichtsphilosophische Einsicht in den transitorischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft bis in die Zellenform der kapitalistischen Produktionsweise, die Warenform des Produkts, die Wertform der Ware und die Kapitalform des Werts, zurückverfolgt werden kann. So schließt GROSSMANN - MARX interpretierend - von der geschichtsphilosophischen Einsicht in den historisch bestimmten und vergänglichen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise auf die gesellschaftliche Tendenz, diese geschichtliche Tendenz zu aktualisieren, den Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, der aber auf gesellschaftlicher Ebene nur den ökonomischen Widerspruch zwischen Tauschwert und Gebrauchswert in Kapitalform darstellt und sich somit als das Problem der organischen Zusammensetzung des Kapitals, damit der kapitalistischen Akkumulation und schließlich als die ökonomische Tendenz des Falls der Profitrate sich darstellt. Die geschichtliche Vergangenheit der kapitalistischen Gesellschaftsformation manifestiert sich also mit naturgesetzlichem Schein als Tendenz im ökonomischen Zentrum der materiellen Basis - als naturwüchsiger Krisenzusammenhang mit Elementen des Zusammenbruchs. (GROSSMANN tendiert vielleicht dazu, die Zusammenbruchstendenz doch in dem Maße verdinglicht zu interpretieren, als der kapitalistischen Gesellschaftsform die ökonomische Tendenz zum Sozialismus immanent sei. Das ist auf Grund des Vergesellschaftungsprozesses, der immer zentralisiertere Formen des kapitalistischen Privateigentums bildet, auch in der Tat richtig. Nur genügt eben diese Vergesellschaftung der Produktionsmittel (siehe Aktiengesellschaft) nicht; die Arbeitsnorm bleibt verinnerlicht und Herrschaftsverhältnisse bestehen potenziert - als Faschismus - fort. Die selbsttätige Subjektivität ist eben gerade nicht mechanisch vom materiellen Sein, auch nicht vom vergesellschafteten, bestimmt. Zu untersuchen bleibt, ob der mittlere und reife MARX selbst diesen Fehler begangen hat oder dahin ausgelegt wurde.)

Die Aktiengesellschaften repräsentieren MARX und ENGELS zufolge ebenso die dem allgemeinen Begriff des Kapitals als des sich selbstverwertenden Werts adäquateste Daseinsweise, denn in ihnen kuliminiert der Verdinglichungsprozeß der abstrakten Wertsubstanz wie sie andererseits, ergänzt durch ihre produktivgenossenschaftliche Antithese geschichtlich den strukturellen Umschlagspunkt des kapitalistischen Privateigentums in die vergesellschaftende Kontrolle der kommunistisch vereinigten, des objektiv möglich gewor-

denen "Vereins freier Menschen" bezeichnen. MARX benennt diese extreme historische Dialektik der Aktiengesellschaft ausdrücklich: "In den Aktiengesellschaften ist die Funktion ... als unmittelbares Gesellschaftseigentum" (Kap. III, S. 453).

Als kapitaladäquateste Unternehmungsform erscheint sie, weil in ihr der "Totalprofit nur noch ... in der Form des Zinses bezogen wird" (Kap. III, S. 452). Aber in der Veräußerlichung des Kapitalverhältnisses in der Form des zinstragenden Kapitals" statuiert sich der gesellschaftliche Vermittlungsprozeß lebendiger Arbeit zu dinglicher Positionalität. Der Profit erscheint nicht mehr als ein gesellschaftliches, sondern als "dieser automatische Fetisch ..., der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld, und trägt in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr". Alle Erinnerungen an den Kontakt mit lebendiger Arbeit ist in dieser "Vorstellung, die dem aufgehäuften Arbeitsprodukt und noch dazu fixiert als Geld, die Kraft zuschreibt, durch eine angeborene Qualität als reiner Automat ...". Mit der Zinsform des Profits, der zirkulativen Erscheinungsform der kapitalistischen Produktion, wird der Kapitaleigentümer zum "bloßen Geldkapitalisten". Auf einem Höchststand in der technischen Entwicklung der industriellen Produktivkräfte triumphiert die versteinerte Kommandogewalt vergangener Arbeit über die lebendige, durchdringen die vorkapitalistischen Erscheinungsformen des Kapitals die "antediluvianische Existenz" des Tauschwerts restlos das industrielle Kapital. Die Herrschaft des industrialisierten Bankkapitals, des Finanzkapitals, bricht an. "Ein immer größerer Teil des in der Industrie verwandten Kapitals ist Finanzkapital, Kapital in der Verfügung der Banken und in der Verwendung der Industrie." Der damit anhebende Monopolkapitalismus nimmt die Industrie in die Zucht der Banken. Mit der Herrschaft des Geld heckenden Geldes regiert also ökonomisch die Klasse, deren Stellung im Produktionsprozeß sich durch die Verwaltung der verselbständigen Zirkulation bestimmt, die "Finanzaristokratie", deren politische Herrschaft in der Julimonarchie die "Wiedergeburt des Lumpenproletariats auf den Höhen der bürgerlichen Gesellschaft" (S. 125) kennzeichnete.

Die derivative Zirkulation, die Bewegung, die an der Oberfläche der bürgerlichen (Gesellschaft) Welt vorgeht, triumphiert über die Produktion, die verknöcherte Welt des Scheins über ihr kapitalistisches Wesen.

Die Massenorganisationen der Arbeiter gleichen sich den Herrschaftsstrukturen des autoritären Staates bürokratisch an. Aus revolutionären Organisationsformen zur Selbstbefreiung des Proletariats werden Machtapparaturen zur Erstickung der Selbsttätig-

keit. Diese Integrationsmechanik der organisierten Sozialreform hat die Theorie der holländischen Schule schon früh eingesehen, nicht ohne puristische Idealismen. Deren Kritik schließt sich HORKHEIMER früh an. Die Sozialreform ist integraler Bestandteil des Monopolkapitals. Nur mit ihr kann die Ausbeutung fortgesetzt werden, die der freie Arbeitsvertrag nicht mehr verschleiern kann. So setzte sich in den Massenorganisationen auf naturwüchsige Weise die schmähliche Soziologie des bürgerlichen Parteiwesens durch.

Doch die Herrschaft des Finanzkapitals kann nicht, wie HILFERDING prognostiziert, zum "Naturgesetz" des Monopolkapitals generalisiert werden, sondern sie verkehrt sich mit den zunehmenden Erfordernissen der Staatsintervention und damit der Aktualisierung der Zusammenbruchstendenz durch Überakkumulation geradezu in ihr Gegenteil, eine wachsende Verselbständigung des industriellen Kapitals gegenüber dem Bankkapital durch die Selbstfinanzierung der großen Truste. Plathora des Kapitals und Verengung der Investitionsmöglichkeiten kehren schließlich das Herrschaftsverhältnis um. Die kapitalistische Bürokratie der Trusts befreit sich vom Diktat des Kredits, nimmt die Zirkulation in ihre anarchische Regie und beherrscht die Banken. Dieses Verhältnis von Produktion und Zirkulation sowie die geschichtliche autoritäre Stellung des Staats zur Ökonomie deutet HORKHEIMER abbreviativ an, wenn er feststellt: "Das Dorado der bürgerlichen Existenzen, die Sphäre der Zirkulation, wird liquidiert. Ihr Werk wird teils von den Trusts verrichtet, die ohne Hilfe der Banken sich selbst finanzieren, den Zwischenhandel ausschließen und die Generalversammlung in Zucht nehmen. Teils wird das Geschäft vom Staat besorgt. Als caput mortuum des Verwandlungsprozesses der Bourgeoisie ist die oberste industrielle und staatliche Bürokratie übrig geblieben." (Autoritärer Staat, S. 123).

Finanzkapital und Selbstfinanzierung sind in ihrer entgegengesetzten Form doch ein und derselbe Ausdruck einer allerdings staatlich vermittelten Potenzierung der Naturwüchsigkeit des Kapitalverhältnisses. Sie deuten auf eine strukturell sich verändernde Proportion der prozessierenden Medien des wirklichen Produktionsprozesses, der als Tendenz auf den von MARCUSE als Eindimensionalität kritisch analysierten Zustand verweist. Denn die Eindimensionalisierung der Gesellschaft kann nur, wofern sie nicht als reines Kulturphänomen gelten soll, sondern die Verfassung der materiellen Basis selbst betrifft, in einer globalen Nivellierung der wesenslogischen Differenzierungen der kapitalistischen Gesellschaftsformation bestehen, der nicht-empirischen Unterschiede von Wert und Tauschwert, Produktion und Zirkulation, Überbau und Basis, Öko-

nomie und Politik, Staat und Gesellschaft, mittels deren Diskrepanz es der Kritik der politischen Ökonomie gelang, die fossilierten Sedimentierungen der gegenständlichen Erscheinungswelt im Kapitalismus kritisch aufzubrechen.

Unklar ist allerdings bis heute die Veränderung, die sich in der anatomischen Zellenform der kapitalistischen Gesellschaftsformation, der Ware, und damit in der Wertsubstanz vollzogen hat und ob überhaupt. Das makrologisch eindimensionalisierte Verhältnis von Politik und Ökonomie müßte sich mikrologisch im Innern der Warenform der Produkte und deren gesellschaftlichen Beziehungen untereinander, also an der am Verhältnis von Gebrauchs- und Tauschwert erscheinenden Konstellation von Wert und Tauschwert niederschlagen. Das wiederum würde Fragen nach einem auch ökonomiekritisch zu bezeichnenden Strukturwandel abstrakter Arbeit, nach der theoretischen Anwendbarkeit dieser Kategorie überhaupt aufwerfen, einem Wandel in der Naturwüchsigkeit, Verdinglichung und Fetischisierung der ökonomischen Formbestimmungen. Darin liegt ein zentrales Problem einer historischen Metakritik der politischen Ökonomie.

"Die Produktionsverhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft nähern sich der sozialistischen immer mehr, ihre politischen und rechtlichen Verhältnisse dagegen errichten zwischen der kapitalistischen und der sozialistischen Gesellschaft eine immer höhere Wand. Diese Wand wird durch die Entwicklung der Sozialreformen wie der Demokratie nicht durchlöchert, sondern umgekehrt fester, starrer gemacht. Wodurch sie also niedergerissen werden kann, ist einzig der Hammerschlag der Revolution, d.h. die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat." (vgl. ROSA LUXEMBURG, Sozialreform oder Revolution, Ausgewählte Schriften I, S. 81) (Zusammenhang Sozialreform - Verstaatlichung der Gesellschaft, der Staat wird immer kapitalistischer - Die Verstaatlichung der Gesellschaft und die Vergesellschaftung der Produktion ergänzen einander.)

Mit der aktiengesellschaftlichen Unternehmungsform tritt MARX zufolge das Ausbeutungsverhältnis nackt hervor und die tragende Basisideologie der kapitalistischen Gesellschaftsformation, der gerechte Äquivalententausch, die verdinglichte Erscheinungsform des Preises der Arbeitskraft als Arbeitslohn und die verschleiernde Identität von exploitierender und exploitierter Arbeit zerbricht. Die aktiengesellschaftliche Unternehmungsform "fordert die Staatseinmischung" heraus; die Überflüssigkeit der Kapitalistenklasse und der Klassencharakter der Gesellschaft können nicht mehr länger verschleiert werden. An die Stelle des individuellen Arbeitsvertrages, der die Illusion von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit

erweckte, das bürgerliche Paradies der Zirkulation, tritt der sozialreformerisch erkämpfte Tarifvertrag der koalierten Klasse, der nur alsbald vom reformerischen Mittel zum revolutionären Zweck, zum wirksamen Interaktionsinstrument des Monopolkapitals selbst werden sollte. Wenn die Klassen nun schon einmal nicht mehr zu verschleiern sind, sollen die unschlichtbaren Antagonismen der Klassenfeinde wenigstens mit dem partnerschaftlichen Schein pluralistisch ausgleichbarer Interessengegensätze ausgestattet werden (siehe auch NEUMANN und KORSCH). Sozialpolitik und Koalitionsrecht, mit der Tendenz zur faschistischen Zwangsorganisation ausgestattet, sowie betriebliche Mitbestimmung werden zu Instrumenten sozialversichernder Repression, um die Massen an der selbsttätigen Wahrnehmung ihrer Interessen zu hindern (dazu Verselbständigung der Massenorganisationen, HORKHEIMER, PANNEKOEK.) Die Dialektik von Reform und Revolution unterliegt zugunsten des Reformismus, der zum wichtigsten Herrschaftsinstrument der Konterrevolution wird. Das Monopolkapital kann nur bestehen, wenn der autoritäre Sozialstaat für die Integration der Organisationsformen der Arbeiterklasse sorgt. Das Instrument ist die Sozialreform - es entspricht dem von oben eingesetzten Wirtschaftsinstrumentarium des Keynesianismus.

Die abstrakte Arbeit ist nicht mehr imstande, ihre isolierenden Beziehungen von sich aus in die Gesamtgesellschaft zu verallgemeinern und ihre repressiven Abstraktionserfordernisse, die sie der Masse der Produzenten auferlegt, damit diese von ihrer empirisch bedürftigen Subjektivität absehen, zu institutionalisieren. Die Wertsubstanz verliert ihre ökonomische Legitimationsbasis politisch-staatlicher und rechtlich-moralischer Herrschaft; die freie Konkurrenz von einander feindseligen Individuen und der gerechte Äquivalententausch von einander gleichgeltenden und gleichgültigen Warenbesitzern hat mit monopolistischer Preismacherei und oligopoler Marktabsprache kaum noch etwas gemein. Die Zirkulation hört auf, als ideologieproduzierender Garten Eden bürgerlicher Gründerakte und republikanischer Freiheiten zu existieren. (HORKHEIMER, Vernichtung der Zirkulation). Die Wertsubstanz kann deshalb ihre Herrschaft nicht länger auf alle Ebenen des gesellschaftlichen Verkehrs transportieren. Sie bedarf der direkten politischen Legitimation (HABERMAS) des manipulativen oder nötigenfalls terroristischen Einsatzes von oben. Der politische Einsatz aller technischen Verkehrsmittel hat den Boykott des gesellschaftlichen Verkehrs selbst um den Preis der Zersetzung bürgerlicher Öffentlichkeit als der Gesellschaft der Bürger zu besorgen und zu garantieren. (HORKHEIMER, CARL SCHMITT). Die kapitalistische Ökonomie trägt kaum noch sich selber, aber nicht mehr die Gesamtgesellschaft.

In dieser sozialstaatlichen Zersetzung des bürgerlichen Rechtsstaates verlieren das Vertragsrecht und die danach gebildeten politischen Verkehrs- und Organisationsformen ihren Sinn. Parlament und Parteien sind längst ins Instrumentarium autoritärer Regierungskunst integriert. Einstmals waren sie ideell konzipiert als der politische Markt, auf dem die konkurrierenden Fraktionen der Bourgeoisie unter Gewaltverzicht auf Kompromißebene in freier Diskussion ihre ökonomisch unterschiedenen Interessen politisch aushandelten (dazu MARX, 18. Brumaire, Kapitel V). Das Monopolkapital kann den realisierten Begriff des Parlaments als Volksvertretung, eine wirksame Interessenvertretung der koalierten Arbeiterklasse nicht dulden, ohne die Gewähr, die ihm adäquateste politische Form der Klassenherrschaft, die parlamentarische Demokratie, jederzeit an den zur Verselbständigung tendierenden Staat delegieren zu können, (dazu ENGELS, Privateigentum, Vorwort zu Bürgerkriegen und 18. Brumaire, Kapitel V), sei's daß faschistischer Terror sie zerschlägt, sei's daß sie, wie heute, in integrale Bestandteile der Exekutive integriert und dieser subsumiert werden. Sie nehmen bloß noch manipulative Funktion wahr (FORSTHOFF: technologische Zwänge erlauben keine Alternative).

Der Kompromiß, das Prinzip bürgerlicher Real- und liberaler Koalitionspolitik, ist die politisch rationalisierte ökonomische Konkurrenz. Der freie Tausch bildet das Modell des Parlaments. Mit seinem Schwinden verlieren sie ihre fundierende Substanz.

Die kapitalistische Ökonomie trägt kaum noch sich selber, geschweige denn die Gesamtgesellschaft. Das derivative principatum muß das derivierende principium aufrechterhalten. Die Erscheinungen haben sich gegenüber ihrem kapitalitischen Wesen verselbständigt und stützen es. Was einstmals als Überbau außerökonomischer Derivate zur Garantie der ökonomischen Selbstregulierung des kapitalistischen Produktionsprozesses war, ist jetzt als staatliche Produktionsregulierung Basiselement selber. Das Monopolkapital bedarf des permanenten Staatsinterventionismus und der sozialstaatlichen Legitimation, welcher dem Faschismus, der Verselbständigung der Exekutive gegenüber den Klassen potentiell innewohnt, ebenso wie die Krise permanent ist. Die nicht mehr hinreichende Politizität der Ökonomie wird durch die zunehmende Ökonomisierung der Politik ausgeglichen. Das Monopolkapital schließt die Gesellschaft zur staatlichen Gesamtkaserne zusammen. (Die emanzipatorischen Gehalte der Zirkulation werden durch die Zucht der Banken eliminiert; die Herrschaft des fetischisierten Kapitals; auf der Höhe des Kapitalverhältnisses herrschen die antediluvianischen Erscheinungsformen des Kapitals; das Lumpenproletariat auf der Höhe der bürgerlichen Gesellschaft, die Finanzaristokratie).

Die Klassenherrschaft tritt in der Aktiengesellschaft aus zwei Gründen unverhüllt hervor: der gesellschaftliche Charakter der Produktivkräfte ist ex negativo in der Kapitalform selbst ausgedrückt, und der Kapitalist geht seiner industriellen Funktion verlustig, er demonstriert nur noch Kapital und keine nützlichen Funktionen mehr. Er demonstriert nur noch seine Überflüssigkeit. Die Aufhebung der Wertsubstanz abstrakter Arbeit, der Isolierung der privat arbeitenden Produzenten ist an der Zeit.

N O T I Z E N   Z U   K O S I K

K A R E L   K O S I K ,   D i e   D i a l e k t i k   d e s   K o n k r e t e n

KOSIK leistet aus östlicher Perspektive eine Kritik an der Ontologisierung des Marxismus durch einen erkenntniskritischen Begriff von Praxis. Primär sei die sinnlich-praktische Tätigkeit des Menschen, die Alltagspraxis der ontologische Grund für die Differenzierung zwischen Wesen und Erscheinung, indem sich durch die Erscheinung überhaupt ein Wesen zeigt. KRAHL kritisiert die Theorie dieses Primats als romantische Trivialität. Die Wirklichkeitsvorstellungen sind so entfremdet wie der Alltag, den KOSIK meint, verdinglicht ist. Nach KRAHL gilt das auch für die Länder des sog. real existierenden Sozialismus. Vielmehr kritisiert sich der Schein des Seins an der Erscheinung, weil das Wesen Schein ist. D.h., KOSIK ist theoriefeindlich: Denken, Reflexion sind bei ihm sekundär. Indem er die Subjekt-Objekt-Dialektik ausklammert, ist seine Arbeit "Dialektik des Konkreten" nur ein schlechter HEGEL.
(W.N.)

I . Die Dialektik der konkreten Totalität
II. Die Welt der Pseudokonkretheit und ihre Destruktion

KOSIK beginnt, beeinflußt vom existenzialen Ansatz der atheoretischen Theoretiker (von FEUERBACH bis HEIDEGGER), bei einer primären Einstellung des Menschen diesseits des philosophischen Begriffs der Endlichkeit, wie er im bürgerlichen Denken der Neuzeit sich präzisiert, der Spaltung von Subjekt und Objekt, jenes als reines Denken, dieses als bloße Ausdehnung. Der existenziale Ansatz liefert keinen "materialistischen" Begriff von Subjektivität und Objektivität, vielmehr durch eine neue Variante der Deifikation der Dinge zum funktional pragmatischen Zwangszusammenhang eine faschistoide Apologie der abstrakten Arbeit. Er will sich theorienfeindlich, begriffslos diesseits der Subjekt-Objekt-Endlichkeit etablieren. (Dazu die Materialisierung und Aktivierung des Elements der gegenstandskonstitutiven Praxis bei MARX).

Wie verfährt KOSIK? "Die primäre und unmittelbare Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit ist nicht die eines abstrakten erkennenden Subjekts, eines erwägenden Kopfes, der sich zur Wirklichkeit spekulativ verhält, sondern die eines gegenständlich und praktisch handelnden Wesens, ..." (S. 7). Vorstellung und Begriff der Sache seien nicht primär zwei Stufen der Erkenntnis, sondern

der menschlichen Praxis. Diese wird zwar phänomenologisch und fundamentalontologisch zur primären Wirklichkeitseinstellung des Menschen eingefärbt - KOSIK diskutiert im Rahmen der marxistischen Diskussion der sozialistischen Länder Westeuropas - doch scheint es, als redialektisiere und materialisiere er diese primäre Wirklichkeitseinstellung durch seinen Begriff von Praxis, der als gegenständlich sinnliche Tätigkeit betont wird. Zwar scheidet er zu Beginn noch relativ statisch abstrakte Erkenntnis und konkrete Praxis, doch weist er darauf hin, daß Vorstellung und Begriff der "Sache selbst" Elemente der Praxis seien.

KOSIKs Dialektik des Konkreten leistet so eine immanente Kritik der Ontologisierung des Marxismus in den sozialistischen Ländern Mitteleuropas - wahrscheinlich, indem er den phänomenologisch fundamentalontologischen Begriff von Lebenswelt und Alltagsleben, der Alltäglichkeit des Daseins, materialistisch durch den (sowohl revolutionären) wie vor allem erkenntniskritischen Begriff der Praxis in einem dialektischen Sinne materialisiert.

Ontologisch bleibt gleichwohl die Substanz auf dem "Primären", das nur allzu leicht eine Praxis-Theorie-Hierarchie aufstellt, ein Aufsteigen von der unmittelbaren Praxis zur vermittelten Theorie.

Primär sei die sinnlich-praktische Tätigkeit, auf deren Boden (phänomenologisch fundamentalontologische Terminologie) die unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit als einer bedürfnissystematisch und als Mittel strukturierte Erscheinungsform der Dinge entwachse, bestimmt (dazu LEFEBVRE) vom Werkzeugcharakter der Dinge. Der bedürfnissystematisch bestimmte Zwangscharakter der Wirklichkeit entwächst dem praktisch-utilitaristischen Umgang mit den Dingen (dieses also die grundlegende gegenständliche Tätigkeit des Menschen). Der Ausgangspunkt von einfachen Anachronismen /tendiert/ angesichts der technisch hochgradig entwickelten und sich automatisierenden Produktionsmittel in sozialistisch organisierter /wie auch/ in kapitalistischer Produktionsweise zu einem archaischen Anachronismus -, der die Bedürfnis-, Konsum- und Gebrauchsstruktur noch im Verkehrs- und Arbeitsprozeß heute verschleiert, zur archaisierenden Ontologisierung simpler, aber im hochtechnifizierten Produktionsapparat längst aufgehobener pragmata.

Die marxistische Kritik des Alltagslebens im Westen wie im Osten fällt auf die romantische Trivialität immer noch herein, welche das Alltagsleben archaisiert (eine ideologische Rationalisierung kleinbürgerlichen Lebens im Osten).

Es wird von den Theoretikern der sozialistischen Länder das

Problem der Entfremdung nicht gesellschaftstheoretisch, sondern ontologisch aus fugitiven Gründen behandelt. Obwohl es höchst interessant wäre, einen Vergleich mit kapitalistischen Ländern anzustellen, in denen die Kategorie der Entfremdung derart totalisiert ist, daß sie keine objektive Geltung mehr zu haben scheint. Gilt sie etwa in den sozialistischen Ländern noch? Undiskutiert bleibt die Geltungsproblematik in sozialistischen Ländern, in denen sie ontologisiert wird. Besser: die Alltagspraxis wird zu einer "Seinssphäre" hypostasiert, die diesseits der sozialistischen und kapitalistischen Produktionsverhältnisse gelagert, darum ontologischer Grund ist - archaisiert deshalb, weil sie gleichsam unberührt ist von der kapitalistischen und sozialistischen Organisation des Lebens; daher abstrakt erörtert wird. Das Alltagsleben ist aber die Kategorie, welche ins Zentrum der heute agierenden Klassen gehört (gesamtgesellschaftlich verallgemeinerte Lohnarbeiterschaft). KOSIK aber bringt die alltägliche Entfremdung der primär anschaulichen Einstellung zu Dingen, als nützlich nicht im Sinne des Konsums, sondern im utilitaristischen des Werkzeugs. (Die Nützlichkeit der Tauschgesellschaft ist nicht auf den direkten Konsum gerichtet, sondern utilitaristisch, vergleiche MARX/Rohentwurf).

"MARX kann deshalb sagen, daß in den Erscheinungsformen, die den inneren Zusammenhängen entfremdet und in dieser Isoliertheit völlig unsinnig sind, die praktischen Träger der Verhältnisse sich ebenso daheim fühlen wie ein Fisch im Wasser."

Die arbeitsteilig bedingte antagonistische Klassengesellschaft und ihre hierarchisch strukturierte soziale Ordnung sind konstitutiv für die Welt der Pseudokonkretheit. Der primären utilitaristischen Alltagspraxis, den ihr entwachsenden "geläufigen Wirklichkeitsvorstellungen". Diese sind so entfremdet, wie jene verdinglicht ist. Als Elemente der pseudokonkreten Alltagswelt gelten für KOSIK: der Erscheinungsabhub, der wirkliche Prozeß, die der revolutionär-kritischen Praxis entgegengesetzte, der manipulativ und konsumterroristisch (Versorgungsrecht) fetischisierten Praxis; das projektiv ideologisierte Bewußtsein, "die Welt der geläufigen Vorstellungen", (Entfremdung); die Welt der "fixierten Objekte", die primär natürliche Erscheinungsweise der gesellschaftlichen Tätigkeit.

In der pseudokonkreten Alltagswelt erkennt KOSIK den ambivalent "schizophrenen" Charakter der Gegenstandswelt in der kapitalistischen Gesellschaft, von KOSIK im Rahmen der konkreten Dialektik diskutiert: "Die Welt der Pseudokonkretheit ist ein Dämmerlicht von Wahrheit und Täuschung. Ihr Element ist die Zweideutigkeit ..." (S. 9)

"Das Wesen tritt in der Erscheinung hervor; sein Hervortreten

bedeutet in der Erscheinung seine Bewegung und beweist, daß es nicht erstarrt, nicht passiv ist. Nur so offenbart die Erscheinung das Wesen. Die Offenbarung des Wesens ist die Aktivität der Erscheinung." (S. 9). Mittels der wesenslogischen Dialektik enthält KOSIKs Darstellung auch Ansätze zur Kritik des phänomenologischen Deskriptionspathos und dessen Sachlichkeitsappells" zu den Sachen" (S. 10) "eine wesenslogische Darstellung der phänomenalen Welt."

"Im Erfassen einer Erscheinung verschafft man sich Zutritt zum Wesen. Ohne die Erscheinung, das Erscheinen und Sichoffenbaren wäre das Wesen nicht erfaßbar. In der Welt der Pseudokonkretheit wird die Erscheinungsform der Sachen, der sich die Sache offenbart und verbirgt, für das Wesen gehalten, und der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen verschwindet." (S. 10).

Die Dialektik von Erscheinung und Wesen begreift keine wie auch immer geartete "ontologische Differenz" zwischen einem wahren Sein und einem anderen sich diskreditierenden "me on" ein, keine Differenz zwischen Wirklichkeit und Nichtwirklichem, oder zwei Seinssphären von Wirklichkeit. Vielmehr folgt KOSIK HEGEL wenn er Erscheinung und Wesen nur in ihrer Einheit als Wirklichkeit zuläßt - in diese also auch den Schein miteinbezieht, der ja nicht nur einer des reinen Denkens ist, sondern von gegenständlicher Materiatur.

Die Differenz von Wesen und Erscheinung fällt in die Dinge und damit die onta, die Phänomene selbst. Sie ist eine Differenz zwischen Schein und Erscheinung. Das aber ist in der HEGELschen Logik angelegt, denn das Wesen ist Schein, die immanente Selbstkritik des Seins.

NOTIZEN ZU VRANICKY

Socialism and the problem of alienation (PEDRAS VRANICKY)

KRAHL geht davon aus, daß die Demokratie,Freiheit, Gleichheit etc. schon aufgehoben ist in den staatlichen Überbauinstitutionen. Deshalb sind räte-, trade-unionistische und syndikalistische Organisationen keine geeigneten Formen der Aufhebung von Herrschaft. Wie an den sozialistischen Ländern gezeigt werden kann, ist die ökonomische Umgestaltung auf Kosten der Aufhebung eben der Demokratie in Institutionen vor sich gegangen. Das hat nach KRAHI ökonomische Gründe: zentraler Kritikpunkt ist der Begriff der Entfremdung der Produzenten, wie sie LEFEBVRE bis hin zu den Überbauphänomenen entwickelt hat. Erst eine solche Reflexion konstituiert emanzipatorische Vernunft, wie sie aus den MARXschen Frühschriften gewonnen werden kann. (W.N.)

Der Kapitalismus hat Egalität und Freiheit partiell in den Überbauphänomenen von Politik, Recht und Staat produziert, eine Gleichheit und Freiheit, die allerdings in diesen Sphären selbst immer wieder zerstört wird, weil in der Basis ökonomische und soziale Ungerechtigkeit materiell vorherrschen. Weiterhin sind diese Sphären selbst in ihrer institutionellen Existenz, als objektiver Geist, Ausdruck einer Organisation der ökonomischen Produktionsweise, die solcher Herrschaftsinstanzen bedarf. Die Forderung - wie LEFEBVRE und auch GOLDMANN sie erheben - die Demokratie an der Basis /aufzuheben/, - sei's tradeunionistisch oder syndikalitisch verstanden - mystifiziert deshalb die Aufhebung der Demokratie, die in ihren Überbauinstitutionen sich lokalisiert.

Allerdings sind die bisherigen Versuche, den Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft und ihren demokratischen Institutionen zum Sozialismus revolutionär herauszustellen, von der Antinomie gekennzeichnet, daß sie zwar eine weitgehende soziale Egalität sicherten und die Verwertung lebendiger Arbeit in Warenform aufheben, aber die politische Freiheit vernichteten, ohne die Politik und ihre Institutionen als Herrschaftsinstrument aufzuheben. Das allerdings hat Gründe, die sehr direkt in der ökonomischen Basis aufzusuchen sind.

VRANICKY stellt die These auf, "that the central point of socialism is the problem of alienation" (S. 310) - (Zu deutsch: daß der zentrale Punkt des Sozialismus das Problem der Ent-

fremdung sei). "The bourgeois society is par excellence a political society where practise is a synonym for the power of one social group over another." (Die bürgerliche Gesellschaft ist par exellence eine politische Gesellschaft, deren Praxis ein Synonym für die Macht einer Klasse über die andere ist.)(S. 311).

Die nach der Revolution im Sozialismus fortbestehenden Formen der Entfremdung sind in den Sozialismus eingeschleppte Gesellschaftsbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft. VRANICKY interpretiert die stalinistische Form der Planwirtschaft sehr umstandslos als eine Restauration des Staatsmonopolismus; mit entsprechender Entfremdung der Produzenten, welchen die Kontrolle über den Produktionsprozeß entzogen bleibt.

Von dieser weiterhin bestehenden ökonomischen Entfremdung geht LEFEBVRE zu deren Ausdruck in der Mystifikation des politischen Lebens und der staatlichen Institutionen über.

Dieser Bezug setzt die nationalökonomischen Begriffe wie Arbeit, Privateigentum usw. aus der einzelwissenschaftlichen Beschränkung heraus und bezieht sie geschichtsphilosophisch ins emanzipatorische Vernunftinteresse der Aufklärung ein. (Dazu MARCUSE). Dazu wären Bewußtseinsanalysen: historisch- und philosophisch systematisch der philosophischen Terminologie der Frühschriften, notwendig.

/VERWELTLICHUNG UND VERWIRKLICHUNG VON PHILOSOPHIE/

Zu LEFEBVRE

Triebstruktur und Empfindungsmateriatur der Menschen werden heute manipuliert. Die Entfremdung wird zur Realität. Während das traditionelle philosophische Denken den Widerspruch von Vernunft und Wirklichkeit noch reflektiert, ist jener inzwischen real und identisch geworden. Kybernetik, Technologie, Bürokratie, Überproduktion und Überorganisation lassen Ideologie nicht mehr als richtige Reflexion falscher Realität erscheinen, sondern das Bewußtsein ist seiner Reflexion der Realität schon entfremdet. Ideologie zeigt sich, wird real. Gott hat existiert, jetzt ist er tot. Philosophie wird zur Welt, verweltlicht sich. An ihre Stelle ist ein nicht-mehr-philosophisches Denken zu setzen: Metaphilosophie. Ihre Verwirklichung aus eigener Vernunft wären Praxis und Poiesis. Diese Praxis der Menschen untereinander und zur Natur hat der Marxismus vernachlässigt, Leben und Geschichte sind in ihm getrennt. Aus ihnen wäre Subjektivität als Schweigen der Vernunft in einer revolutionären Theorie zu gewinnen.

Zu danken ist MARIE-LINE PETREQUIN für das Aufsuchen und Übersetzen der von KRAHL nur unvollständig wiedergegebenen französischen Zitate.
(W.N.)

L'ALIENATION (Die Entfremdung)

Wie MARCUSE ist auch LEFEBVRE der Meinung, die neokapitalistische Warenproduktion sei bis in die intimsten Bedürfnisse und "Sensations" (zu deutsch etwa: sinnliche Empfindungen) der Menschen eingedrungen - diese wiederum werden auf dem Warenmarkt angeboten, unterliegen den Gesetzen des allgemeinen Tauschverkehrs. Allerdings ist LEFEBVRE gleichsam materialistischer, wenn er die Ebene einer Kritik des Alltagslebens an der Kritik der manipulierten Empfindungswelt, der sinnlichen Wahrnehmung und des sinnlichen Genusses ansetzt. Er ist auch darin noch Entfremdungstheoretiker. Die Manipulation betrifft vor allem die Freiheit der Menschen, die mit einer Flut von Bildern überschüttet werden, magischen Ritualen, die Transformation alles dessen, das ist in ein riesiges Spektakulum, dem gegenüber die Zuschauer zur passiven Rezeption gezwungen werden, die freilich eine "entwirklichende" Abstraktion darstellt, ein rein auf ein reines Schauspiel schauen. LEFEBVREs Theorie der Ent-

fremdung setzt sich in die Kritik des Alltagslebens fort - freilich um die Kategorie zu problematisieren.

Die Analytische Vernunft wird ins Werk gesetzt; die Sphäre des Alltagslebens, "ein Niveau der gesellschaftlichen Realität" ist strukturell-funktional kritisierbar.

Das Alltägliche ist für LEFEBVRE ein umfassender Basisbegriff, innerhalb dessen der ökonomische Bereich ein bloßes Moment ist. (Unbeantwortet bleibt die Frage nach der Stellung einer Kritik und Metakritik der politischen Ökonomie.)

Indem LEFEBVRE die triviale Religion des Alltagslebens, die manipulative Magie der Bilder- und Symbolflut einer radikalen Kritik unterzieht, nähert er sich einer Kritik der Trivialität, doch sein peinture de la vie moderne (etwa: die Zeichnung, Schilderung, des modernen Lebens), die Modernität in der alltäglichen Trivialität aufzuspüren, tendiert zur ästhetisierenden Romantik.

LEFEBVRE prädiziert der Arbeiterklasse die Rolle "Axe (sic!) und Kern des Streits" gegen das Alltagsleben zu sein, das neben dem Elend gleichwohl die Größe des modernen Menschen enthalte. Der Stalinismus habe das Alltagsleben politisch absorbieren wollen - eben dieser Eingriff der Politik in der Basis des Alltagslebens geschieht heute manipulativ - als Manipulation der Triebstruktur, der individuellen Bedürfnisstruktur und der Empfindungsmateriatur der Individuen.

3. Maschines électroniques et réseaux à la base
(Computer und basisnahe Netzwerke)

Basisverankerte Demokratie und Elektronik/Kybernetik = Sozialismus. Diese in den fortgeschrittenen industriellen Ländern konfligierenden Elemente einer basisverankerten Demokratie und einer elektronisch-kybernetisch und informationstheoretisch bestimmten Technologie sollen von einer politischen Partei vermittelt werden, die LEFEBVRE zufolge nicht autoritär in der Diskussion um den richtigen Weg zum Sozialismus sein dürfte, das heißt nicht stalinistisch: sie hat die Widersprüche klar aufzuzeigen und Lösungsvorschläge offen und öffentlich zu diskutieren.

LEFEBVREs Konzeption einer basisverankerten Demokratie, die ihm zufolge dem selbstverwaltenden Rätesystem gleichkommt, basiert allerdings auf einer traditionellen Bestimmung der Rolle der Arbeiterklasse, deren Praxis jedoch in der Kritik der Alltagspraxis weitgehend tradeunionistisch bestimmt wird, in der Forderung nach höheren Löhnen und sicheren Arbeitsplätzen; diese reichen zwar nicht hin, aber sind wesentlich. Eine höchst har-

monische Beziehung von Evolution und Revolution stellt sich auf der Basis des Alltagsleben her.

Auch LEFEBVRE handelt nur von der Epoche, in der die Technik die Gesellschaft und die Menschen zu beherrschen tendiert. Postulatorisch formuliert er, es sei nötig, ein Modell der sozialistischen Gesellschaft auszuarbeiten, das den industrialisierten Ländern Europas zu applizieren ist.

Die Kritik des Alltagslebens gründet LEFEBVRE zufolge in einer mélange (Mischung) von Befriedigung und Unzufriedenheit.

Intellektuelle - und - soziale Kontakte lenken die Aufmerksamkeit auf die Sprache, darüber hinaus stellt die fortschreitende technische Arbeitsteilung und damit verbundene spezifische Spezialisierung vor ein permanentes Übersetzungsproblem.

1. Die Restitution des Marxismus als Philosophie nennt H. LEFEBVRE als analytisches Ziel seines zum Vorwort 1957 zur Auflage seines in der Mitte der 30-er Jahre entstandenen und 1939 veröffentlichten Buches. Diese Intention bedarf der Erklärung, um zumal in Deutschland naheliegenden und ideologisch bedingten Mißverständnissen und Uminterpretationen vorzubeugen. Der historische Rekurs auf den philosophischen Sinn der materialistischen Dialektik - ausgehen von einer Analyse der MARXschen Frühschriften - kann nicht heißen, die philosophischen Elemente der Theorie MARXens zu isolieren und damit dem ehrwürdigen corpus der philosophia perennia politisch entschärft einzuordnen - im Interpretationsmodus der für die westdeutsche MARXrezeption nach 1945 zumal im Anschluß an die HEIDEGGERsche Existenzialontologie und ihre Nutzbarmachung seitens der protestantischen Theologie maßgebend war, Reflex zu dem auf den offiziell etablierten und /militanten/Antikommunismus, der eine politisch aktuelle Diskussion des Marxismus offiziös verbot, soweit sie andere Ziele als die propagandistischen des Kalten Krieges verfolgten.

Vielmehr eröffnete die Entdeckung, daß der Marxismus von sich aus ein immanentes, ein genuines Verhältnis zur Philosophie habe, überhaupt erst die spezifische Dimension der kritischen Theorie, in welcher sich idealistische Spekulationen in gesellschaftstheoretische Kritik umsetzt, um den Vermittlungszusammenhang von philosophischer Erkenntnis und politischem Handeln aufzuweisen. Der Titel der berühmten Unterscheidung von KARL KORSCH "Marxismus und Philosophie" ist programmatisch für den Begriff der kritischen Theorie und leitet deren Periode in den zwanziger Jahren ein.

4. Dialektischer Materialismus

Das Verdienst, HENRI LEFEBVRE dem deutschen Publikum vorgestellt zu haben, gebührt ALFRED SCHMIDT, der nicht nur sein sachkundiger Übersetzer, sondern auch theoretisch-kritischer Kommentator ist; die der deutschen Ausgabe, sowohl der aktuellen Probleme des Marxismus wie des dialektischen Materialismus angefügten Nachworte, sind zur verständigen Rezeption der Schriften LEFEBVREs in Deutschland unerläßlich, dies aus zwei Gründen.

Zum einen sind die politischen Bedingungen der philosophischen Arbeiten LEFEBVRES nicht nur anders als in Deutschland, sondern auch unmittelbarer ein Faktor der theoretischen Reflexion selbst. ALFRED SCHMIDTs Nachworte stellen kritisch das intellektuelle und kulturelle Klima der französischen Rezeption HEGELs und MARXens in ihrer politischen Bedingtheit dar und artikulieren die Divergenz zur Marxismus-Rezeption Deutschlands. (Der Grad, in dem die politischen Bedingungen, vor allem der praktische Kurs und die theoretische Begründung der Arbeiterklasse und ihrer politischen Organisationsformen, theoretisch wirksam werden, unterscheidet sich beachtlich zwischen Frankreich und Deutschland.)

LEFEBVRE formuliert in seiner Rezeption der HEGELschen Kritik an der formalen Logik, deren immanenten Widerspruch von Magie und Rationalität, den einige Jahre später HORKHEIMER und ADORNO als ein zentrales Motiv der Dialektik der Aufklärung erhellen werden. (LEFEBVRE erkennt damit auch die notwendige, gleichwohl unbeabsichtigte Korrespondenz zwischen formaler Logik und materialer Ontologie - der formale Logiker ist, wo er über den partikulären Bereich der /durch/ Ausschluß des Inhaltes erzwungenen Apriorität hinausgeht, gezwungen zu seinsphilosophischer Erklärung seine Zuflucht zu nehmen.) Die Dialektik der formalen Logik besteht darin, daß sichere Universalität nur durch den Ausschluß der Inhalte, also als eine beschränkende Partikularität /sich/ herzustellen vermag. Die Allgemeinheit der formalen Logik ist eine Beschränkung, innerhalb deren jene erst sich herzustellen vermag. Die fortschreitenden Versuche der immer weitergetriebenen Formalisierung, die seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts in den begriffsschriftlichen und zeichensetzenden Versuchen der mathematischen Logik, der Logistik kulminiert, erkennt die formale Logik indes nicht als Akt der Partikularität. Ihr nur durch Beschränkung sich herstellender Gültigkeitsrahmen der Apriorität behauptet sie weiter als /universal/ und damit absolut, inhaltlich leer.

5. Métaphilosophie

Von der Restitution des Marxismus als Philosophie über die Krise der Philosophie zum Marxismus als Metaphilosophie (auch die Metaphilosophie wird über die philosophiekritische "Aufhebung der Philosophie" begründet).

Crise de la philosophie (Krise der Philosophie)

Der Begriff "Krise der Philosophie" impliziere den einfachen Wunsch, in der Tätigkeit, die in der Tradition diese privilegierte Rolle präzise beansprucht, in den menschlichen Angelegenheiten und in der Welt klar zu sehen. LEFEBVREs leitendes Vernunftinteresse ist das explizit antidogmatische der Aufklärung. (Der Kampf der Aufklärung mit dem dogmatischen Aberglauben.) Der Dogmatismus ist blind für die Krise, sie ist stets die der Anderen; er zimmert sich eigene Definitionen der Philosophia ohne Rücksicht auf die der philosophierenden Abstraktion geschichtlich inhärierenden gesellschaftlichen Inhalte; der Dogmatiker - und sei er Materialist oder Marxist - regrediert in die philosophia perennis.

Die ins Bewußtsein gehobene Geschichte der Philosophie ist abgelegt im "musée imaginaire de l'art mondial et universel" (imaginären Museum einer Welt- und Universalkunst) im "musée imaginaire des philosophies" (im imaginären Museum der Philosophien). Der kulturelle Eroberungszug der Philosophie hat sie ins unmittelbare Dasein aufgehoben, die immanente Ideologisierung der Praxis: "Die Philosophie legitimiert sich nicht mehr damit, eine Anschauung von der Welt zu sein, sie wird effektiv zur Welt. Sie wird auch mondän, Zentrum kultureller Ausstrahlung. Sie wird Welt als Philosophie. Sie verweltlicht sich. Es gibt mehr als jemals eine philosophische Welt, nicht im MARXschen Sinne einer Verwirklichung der Philosophie, aber im traditionellen Sinn, in dem die Welt des Philosophen - eines jeden Philosophen - sich als einzige und wahre, sich als einzig wahre behauptet. Ist das nicht der Augenblick, in dem die Welt sich auflöst? In dem ihre Entfremdung in die Augen springt? In dem die Philosophie sich selbst in Frage stellt? LEFEBVRE unterscheidet zwischen mondalisation (Verweltlichung) und realisation (Verwirklichung) der Philosophie. Die Philosophie wird unmittelbar wirklich als Abstraktion (als solche ist sie von isolierter und partikularer Existenz). Realität des Abstrakten bei MARX und heute, da die Abstraktion ein unmittelbarer Produktionsfaktor in der Basis wird. (Trennung von allgemeinem, aber parti-

kular als Geld existierenden Tauschwert und Gebrauchswert).

Der Begriff der Philosophie und die jede Philosophie begleitende Unzufriedenheit sind zu erhellen. Außerphilosophische Tribunale, wie etwa der gesunde Menschenverstand als Richtstuhl der philosophierenden Vernunft sind illegitim - "die metaphilosophische Kritik der weltlich werdenden Philosophie kritisiert diese immanent am Anspruch ihres eigenen Vernunftbegriffs, dessen kritische Kraft vom Mißtrauen gegen das Seiende zehrt. Die selbst unmittelbar daseiende Philosophie hat ihre abstrakte Existenz dem legitimen Richtspruch der eigenen Vernunft zu überantworten."

Die Frage, wie das Verhältnis von Basis und Überbau beschaffen sei, läßt sich pauschal nicht beantworten. Will man dem vulgärmaterialistischen Dogma von der einseitig materiellen Determination kultureller und zivilisatorischer Manifestationen entgehen, und nicht vice versa zu einem ebenso gleichen Idealismus Zuflucht nehmen, so landet man bei der verknöcherten Kategorie der Wechselwirkung, die jenen Antworten an schematischer Dürre nicht nachsteht. Eine allgemeine Antwort auf jene Frage hieße die konkret geschichtlichen Erscheinungen des Verhältnisses von Basis und Überbau zu bloß exemplarischen Belegstellen der universalen Doktrin herabzusetzen. Die marxistische Theorie - darauf beruht ihre materialistische Kritik an der philosophierenden Abstraktion - liefert keine gegen ihre Inhalte gleichgültige Methode. Vielmehr erhebt sie gerade jene differentia specifica, in welcher die res singularia in ihrer einmaligen Individualität sich ansiedelt, zum Gegenstand der Erkenntnis, den die tradierte philosophia perennis über Jahrhunderte (von der Epi-Philosophie zur Metaphilosophie) hinweg mit der usurpatorischen Verachtung des absoluten Begriffs belegt hatte, um ihn ins Chaos marginaler Akzidentien zu verstoßen. (Vergl. KORSCH, zur Spezifität der materialistischen Dialektik). Gleichwohl läßt sich allgemein feststellen, daß die zuweilen extrem antagonistische Differenz von Basis und Überbau sich tendenziell einebnet. In diesem Strukturwandel gründet die Umfunktionierung der marxistischen Theorie, ihre metakritische Tendenz; sie wandelt sich von der epiphilosophischen Kritik an der Philosophie zur Metaphilosophie. Deren Gegenstand ist das Alltagsleben. Das Verhältnis von Basis und Überbau im organisierten Kapitalismus muß in den Veränderungen, welche die Produktionsweise erfahren hat, analysiert werden, die Faktoren, welche in den Produktionsbedingungen selber diese Differenz nivellieren, sind auszumachen.

Aus dem philosophischen Widerspruch von Vernunft und Wirklichkeit gibt es keinen rein begrifflichen Ausweg durch Denken; daraus folgert die antinomische Struktur der philosophischen Ver-

nunft, die innertheoretisch einzig KANT, ohne den Versuch zu machen, ihre reale Versöhnung rein spekulativ zu erzwingen, mit aller kritischen Strenge artikuliert hat (rein metaphysischer Schein). Die Antagonismen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse reflektieren sich im bürgerlichen Denken als "Antinomien der reinen Vernunft" unter Abstraktion von der gesellschaftlichen Praxis, die in ihnen sich expliziert. Die als bloße Reflektionsbestimmungen erscheinenden Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins in der bürgerlichen Kritik suggerieren, das reine Denken könne die zerrissene Endlichkeit spekulativ versöhnen, indem es sie begrifflich ins Unendliche aufhebt.

Dialektisches Denken reflektiert - im HEGELschen Sinn der Widerspiegelung einer Entität in sich selbst - die antinomischen Vernunftbegriffe als Antagonismen der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Première aporie: la domaine
(Erste Aporie: der Besitz)

Wenn die Philosophie im Rahmen der arbeitsteiligen Wissenschaften einen eigenen Gegenstandsbereich für sich beansprucht, fällt sie in eine partikulare Sphäre des philosophierenden Privatmanns zurück, der seine intimen voreingenommenen Erkenntnisinteressen mit philosphischer Dignität ausstattet. LEFEBVRE trifft damit den Modus der kontemplativen Theorie nicht in ihren traditionellen, feudalen, sondern spätbürgerlichen Gestalt, die als Vollstrecker der europäischen Metaphysik auftraten in der Sphäre privater Innerlichkeit (SCHOPENHAUER), explizit KIERKEGAARD.

Will die Philosophie sich nicht den Modi des Privateigentums anbequemen, fällt sie der herrschenden Öffentlichkeit anheim; sie erfährt ihre offizielle Anerkennung als allgemeines Kulturgut im Dienste des Staates. Auf dieser innerphilosophischen Aporie des Gegenstandsbereiches der Metaphysik wie sie auf dem Gipfelpunkt der idealistischen Philosophie in der publiken Staatsphilosophie HEGELs und der privaten Existenphilosophie KIERGEGAARDs sich darstellt, gibt es nur einen Ausweg: ein nicht mehr philosophisches Denken.

Seconde aporie: la praxis
(Zweite Aporie: die Praxis)

(LEFEBVRE scheint nur Aporien thetisch-antithetisch zu formulieren): Der auf spezifisch philosophische Probleme verzichtende Philosoph, der jene den allgemeinen menschlichen, kulturellen

und gesellschaftlichen Problemen eingegliedert hat, verzichtet auf die objektive Verbindlichkeit seiner Argumentationen und gliedert sich dem konfligierenden Meinungspluralismus ein. Der sich als Problemphilosoph beanspruchende Denker stellt eine Liste von Dualismen auf und erklärt als Resultat eine Kategorientafel kontradiktorischer Problemstellungen. Um diese praktischen - antithetisch konfligierenden - Probleme zu lösen, muß man die analytischen Trennungen des Verstandes transzendieren, doch nicht innerhalb der philosophischen Vernunft, zu ihrer Lösung bedarf es einer metatheoretischen, praktischen Energie. Die Philosophie bleibt im Medium der Abstraktion.

Troisième aporie: l'universalité
(Dritte Aporie: die Universalität)

Das philosophische Denken behandelt Universalien, die ganze Welt hält der philosophische Gedanke besetzt, das Sein ist ausgeschöpft, die Zeit wird durchs vollkommene System erfüllt, die Geschichte beendet. Das Sein ist in seiner Gänze enthüllt und verraten. Die Philosophie erklärt, sie habe die nichtphilosophische Welt erklärt. Wo auch immer das Allgemeine im System sich findet, dieses bleibt partikular, wenn es die nichtphilosophische Welt außer sich läßt. Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie.

Quatrième aporie: la totalité
(Vierte Aporie: die Totalität)

Der Begriff der Totalität ist unabdingbar. Ohne ihn würde das Erkennen sich zerstreuen, die parzellierende Arbeitsteilung anerkennen und sich zur reinen und simplen Tatsachenregistratur herabsetzen, ohne die chaotische Masse der empirischen Fakten interpretativ (spekulativ, apologetisch oder kritisch zu ordnen), jede Revolution ist unmöglich, die in der Praxis nicht die Totalität in Frage stellt. "Ensembles", Gruppen und Formen sind ebenso Fakten wie die individuellen Phänomene, die "Parzellen" und Teile.

(LEFEBVRE stellt - obgleich der Begriff der Totalität nicht analytisch, nicht suspendierbar ist, will das Denken sich nicht in die chaotische Masse empirischer Daten begriffslos zerstreuen - den Begriff der Totalität in Frage, obwohl und weil er die totalitären Tendenzen der technologisch strukturierten Produktivkräfte registriert.)(Mimesis).

Der methodische Ansatz bei der Totalität birgt die Gefahr de-

duktionslogischer Konstruktion in sich, welche das Studium der Tatsachen vornimmt (Systematisierung). Die induktionslogische Verallgemeinerung (vom Teil aufs Ganze) enthält nicht nur die methodische Gefahr des Dogmatismus, sondern sie tendiert im Zusammenhang mit einer von ihr befehligten Aktion zum Totalitarismus. "D'ailleurs, le concept de t o t a l i t é n'est-il pas aujourd'hui l'un des plus inutilisables?" (S. 59, Métaphilosophie, prolégomènes, les edition de minuit, Paris 1965)/"Übrigens: ist der Begriff der T o t a l i t ä t nicht heute einer der unbrauchbarsten überhaupt?" (Üb. dt. S. 58, Metaphilosophie, Prolegomena, Frankfurt/Main 1975)/. Nichts garantiert die Immanenz der Totalität in einer Teilbehauptung oder einer Negation irgendeines Teilbereiches der Realität. Die Totalität heute ist bloß fragmentarisch, weder der Kapitalismus MARXens, noch der ebenso ideale wie reale Staat HEGELs, noch der Sozialismus der Dogmatiker, vielmehr eine in sich gebrochene Totalität, ebenso dissoziiert wie die mosaikhafte Kultur unserer Tage. "Comment discuter de façon cohérente sur la totalité, sinon pour mettre en question le concept?" (S. 59) /"Wie anders soll man kohärent über die Totalität diskutieren, als daß man ihren Begriff in Frage stellt?" (Üb. dt. S. 59)/
(Methodischer Ansatz dieser Totalität: Universumskonstitutives Bewußtsein (BRUNSCHVIG), ich denke (SARTRE), Struktur (CLAUDE LEVI STRAUSS)).

Die philosophische Erfahrung kann nicht mehr beanspruchen, die ganze menschliche Erfahrung wiederzuentdecken. Die formulierte philosophische Totalität zerstört die Erfahrung des Neuen.

Der seiner Schwierigkeit bewußte Philosoph legt den Akzent auf einen dynamischeren Begriff, die "totalisation". Doch nichts garantiere den philosophischen Charakter dieser sich täglich wieder aufnehmenden Totalisation. Der Protest des Philosophen gegen die verschiedenen Weisen der Totalisierung in Staat, Religion, Philosophie, Praxis (Pragmatisierung), Technik (totalitäre Kontrolle der Praxis und Automation des menschlichen Lebens).

"La totalité atteinte et formulée ne peut pas se prétendre définitive." (S. 60). /"Die erlangte und formulierte Totalität kann nicht so tun, als sei sie definitiv" (dt. Ü. S. 59)./ Gegen den analytischen Verzicht auf die Totalität argumentiert LEFEBVRE mit dem totalen Menschen, dem romantischen Frühbegriff MARXens, dessen virtuelle Totalität "wir", die empirischen Individuen heute seien. Gilt es nicht, eine neue Totalität in der Praxis zu konstruieren, die nicht mehr die der Philosophie als solcher ist, sondern Aktion?

LEFEBVRE reflektiert auch die Krise der Philosophie unter

dem marxistischen Aspekt ihrer Aufhebung; die philosophischen Begriffe sind in ein anderes Medium als das der Philosophie zu übersetzen. Was ist das Spezifische der Metaphilosophie, die /in der/ abstrakten Realität der zur Welt gekommenen Philosophie gründet?

Das metaphilosophische Denken stellt an den Philosophen die Anforderung, welche konstitutiv ist für eine dialektische Lehre von der Erkenntnis, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem unterscheiden zu können. Die Metaphilosophie kann nicht nur über schlechthin alles, Gott und die Welt reden, die Probleme der nichts außer sich lassenden Totalität. Der Begriff der Totalität (siehe KANT und HEGEL) wird ersetzt durch den der "mondialité". "La terre est notre monde et ce qui s'étend à la terre entière se mondialise". (S. 61) - /"Unsere Welt ist die Erde, und was sich über die ganze Erde ausbreitet, das verweltlicht, mondialisiert sich." (dt. Ü. S. 61)/ "Nous devons attacher le concept à la description et à l'analyse critique de processus bien déterminés, ou par lesquels une "réalité" (par exemple la technique ou l'Etat) devient mondiale. Entre le "mondial", le "terrestre", le "planétaire", il y a des liens étroits mais aussi des différences que nous aurons à accentuer. Ainsi seulement nous aurons dépassé les embarras spéculatifs venus de la "totalité", conçue avec trop d'imprécision. Nous aurons situé la méditation méta-philosophique." (S. 61) - /"Wir müssen den Begriff mit der Beschreibung und kritischen Analyse genau bestimmte Prozesse verknüpfen: jener Prozesse, durch die eine Realität (z. B. die Technik oder der Staat) weltweit oder mondial wird. Zwischen dem Mondialen, dem Irdischen und dem Globalen bestehen enge Verbindungen, aber auch Unterschiede, die wir herauszustellen haben. Nur so wird es uns gelingen, die spekulativen Verengungen zu überwinden, die sich aus allzu unpräzis gefaßter Totalität ergeben. Nur so werden wir der metaphilosophischen Meditation ihren genauen Stellenwert geben." (dt. Ü. S. 61)/.

Cinquième aporie: l'indifférence
(Fünfte Aporie: Der Indifferentismus)

LEFEBVRE skizziert mit dem Begriff der Indifferenz den traditionellen Typus der Theorie in Kontrast zum "gesunden Menschenverstand" von der Philosophie: der klassische zuletzt junghegelianische Dualismus von Philosoph und Massen. Die philosophische Gleichgültigkeit artikuliert sich als prima philosophia, sie setzt ein Prinzip. Die philosophische Antwort auf die ontologische Seinsfrage zögert und oszilliert zwischen zwei Polen: der Magie, die sich dem Sein nähert, indem es dieses evoziert, um sich mit

ihm zu identifizieren und der spekulativen Reinheit, die sich entfernt und es verliert, indem sie sich dort verliert. Den Widerspruch zwischen Philosophen und Alltagsmenschen gilt es aufzuheben.

Sixième aporie: la subjectivité
(Sechste Aporie: die Subjektivität)

Die Verteidigung der (autonomen) Subjektivität gegen den harten Objektivismus der Wissenschaft und Technik, der Propaganda, Öffentlichkeit und massiven Massenkommunikationsmitteln. Doch die Reifikation einer großen Zahl menschlicher Beziehungen, die in den Gegenständen bis an die Grenze getriebene Entfremdung, beinhalten höchst trügerische Formen des Protests und des Versuchs, die autonome Subjektivität wiederzuerlangen. Denn die der Subjektivität von außen applizierten Operationen werden mit selbst wieder subjektiven Mitteln vorgenommen: Mythen, Symbolen, Bildern. (Entfremdung - in den Frühschriften MARXens - ist ein subjektiver Begriff der gesellschaftlichen Objektivität. In dem Maße, da Entfremdung heute zur totalitären Verdinglichung, ihr objektiver Begriff, sich zu verabsolutieren scheint, subjektiviert sich das Reproduktionssystem des organisierten Kapitalismus toto genere.). Die Differenz von Basis und Überbau ebnet sich tendentiell insofern ein, als der Produktionsprozeß sich immanent ideologisiert: Mythen, Bilder und Symbole formalisiert zeichentheoretisch zusammengefaßt, geben jenem ihre Anweisungen. Die im Sinne des Begriffs der "mondialisation" verabsolutierte Subjektivität hebt sich selbst auf; die emanzipatorischen Gehalte, die geschichtsphilosophischen Träume der Subjektivität verzehren sich entsagungsvoll - bislang freilich noch in den Zerrspiegeln der science fiction; es gilt, die vom Produktionsprozeß reproduzierte technologische Ideologie nicht noch einmal zu verdoppeln (GEHLEN, MARCUSE) - in zeichensystematisch ausgetrockneten formalen Regieanweisungen herrschaftsmechanischer Funktionen. Die um den Preis ihres inhaltlich qualifizierten Denkens, zeichensystematisch formalisierte Subjektivität wird an sich selbst heteronom; das ist ihre aporetische Verfassung. Die heteronome, unmittelbar in die Wirklichkeit aufgehobene Subjektivität ist vom Objekt geschlagen worden. Die invertierte Identität der idealistischen Generalthese, das Zerrbild der januskôpfigen Identität von Vernunft und Wirklichkeit ist nicht zur Vernunft gekommen, sondern jene zur Realität. NIETZSCHEs metaphysische These, daß alles Seiende ein bloßer Schein sei, welche die Differenz von Sein und Wesen, das HEGEL nur als Negatives retten konnte, indem er

die Differenz, den reflektierten Schein, zum Wesen selbst erhob, ist erkenntniskritisch kaum haltbar; jegliche Poiesis, der produktive und konsumtive Stoffwechsel zwischen den Menschen und der ihm sich sträubenden Natur, die bestimmende Beziehung der Arbeit wäre sonst nicht erklärbar; aber das metaphysische Diktum ist - wie ideologisch verbogen auch immer - die Travestie eines gesellschaftlichen Inhalts, Ausdruck der zur unmittelbaren, begrifflosen Totalität objektivierten Entfremdung. Die negative Ontologie, welche alle Realität in bloßen Schein aufhebt, verdinglicht diesen an sich selber zum Sein. Darin ist nolens volens eine gesellschaftliche Erfahrung registriert, daß die von den Menschen produzierten Verhältnisse,die sie untereinander eingehen, dokumentiert in ihren gesellschaftlichen Institutionen und kulturellen Manifestationen, die Schein sind, als Schein, nämlich aufhebbares Produkt, nicht mehr durchschaubar sind und sich als unmittelbare physis, unvermitteltes Sein, suggerieren. Das Wesen nimmt sich indifferent in die begriffslose Erscheinung zurück.

Die Konzeption der Metaphilosophie ist die angemessene theoretische Reaktion auf die veränderte, sich verhärtende Verfassung der Naturwüchsigkeit in der spätkapitalistischen Gesellschaftsformation, daß die Differenz von Bewußtsein und Sein, Überbau und Basis, Subjekt und Objekt, Erscheinung und Wesen sich einebnet. Das tendenziell vom Bewußtsein kybernetisch und zeichensystematisch durchsetzte gesellschaftliche Sein raubte diesem seine Unabhängigkeit, indem es den qualitativen Begriff zum Behuf quantifizierbarer Zeichen formalisierte (Quantität ist Indifferenz gegen die Qualität). Das bedeutet, daß das Bewußtsein (hier liegt die Bedeutung einer marxistischen Kritik der positivistischen Sprachphilosophie) restlos verwertet wird; je mehr man ihm einen handfesten Gebrauchswert abverlangt, desto mehr wird es in den Tauschverkehr einbezogen.

Das Objekt des historischen Materialismus ist also nicht nur weiterhin, sondern brutaler gegeben. Wenn LEFEBVRE sich also weitgehend auf die Frühschriften MARXens beruft, so ist das Gemeinsame der subjektive Aspekt. Doch wenn MARX in den Frühschriften so /zu/ einer weit aktivischeren Konzeption der revolutionären Praxis vorstößt als nach 1848, wo der Schwerpunkt der Analyse auf die objektiv vorgeordnete, wie ein Verhängnis über den Menschen existierende Praxis und ihre kapitalistische Produktionsweise sich verlagert, so rührt das aus der Differenz der selbst ideologisierten Bewußtseinsformen von der ihnen zugrunde liegenden Produktionsbasis. (Die kritische Basisanalyse hat den objektiv naturwüchsigen Aspekt der menschlichen Produkte erkannt.) Der metakritische Rekurs auf die Subjektivität rührt heute

von ihrer unmittelbaren gesellschaftlichen Objektivität /her/. Von der Philosophie des Marxismus zur marxistischen Metaphilosophie. Die entfremdete Subjektivität rührt aus der Verdinglichung von Subjektivität.

Diese von Mythen und Symbolen durchsetzte Objektivität rehabilitiert NIETZSCHEs Diktum, es gäbe keine Tatsachen, bloß mit der magischen Ideologie der Unwiderrufbarkeit (irrevozibel). Im Labyrinth der subjektivierten, von Bildern bestimmten Objektivität und der objektiven Subjektivität (den entfremdeten Beziehungen veräußerlicht, entäußert.).

Die praktische Verteidigung der Individualität gegen Überorganisation, Produktivismus und Bürokratie kann /sich/ nicht mehr in philosophischer Form vollziehen. Der philosophische Versuch, die Subjektivität zu retten, beruht auf einer transzendentalen Epoche, deren Resultat in den phänomenologischen Deskriptionsrahmen eingeklammerte Egologie sei, abgetrennt von der wirklichen Praxis.

Um heute die Situation der Subjektivität zu begreifen, mit seinen appels und aspirations, muß man die Philosophie als solche verlassen, ergründen, was sich im dunklen Innern des in die aktuelle gesellschaftliche Praxis eingelassenen Bewußtseins tut, mit seinen Mythen, Symbolen, Bildern, Zeichen. "Il nous faut d'abord sortir de la dialectique abstraite: "object-sujet"". - /"Zunächst müssen wir von der abstrakten Dialektik ausgehen: "Objekt-Subjekt""/.

Wieder abschließend das Postulat, über das traditionelle philosophische Medium hinauszugehen. MARXens radikale Kritik an der Philosophie als Philosophie vollzog sich noch relativ ungebrochen im Medium des tradierten philosophischen Begriffs, reflektiert jedoch von der basisnahen Terminologie der bürgerlichen Ökonomie; das kritische Zentrum im theoretischen Sinne rührt aus dieser Verbindung. Die Metaphilosophie besagt, daß die Kritik an der Philosophie sich nicht mehr ungebrochen der philosophischen Begriffe bedienen kann. Eine immanente Kritik an der Philosophie wird fraglich.

S e p t i è m e a p o r i e : l'a l i é n a t i o n
(Siebte Aporie: die Entfremdung)

Wie kann man heute die menschliche Realität unter dem Begriff der Wirklichkeit erfassen? Die spekulativ - metaphysische Entfremdung des innerphilosophischen Begriffs der Entfremdung bei HEGEL, der gleichwohl innerhalb des systematischen Rahmens die konkreten Handlungen der Realität detailliert erfaßt hat, ana-

log der Dogmatismus. Zur Entfremdung heute gehört: Wahr und falsch sind Wahrheitswerte, Dimensionen eines und desselben Bewußtseins, das zwischen diesen Wahrheitswerten als Identisches vielfältig zweidimensional oszilliert. Folgt man der gesellschaftstheoretischen Konzeption MARCUSEs, so ist diese Zweidimensionalität weitgehend nivelliert. Die von nichtidentischer Zweidimensionalität bedrohte Identität des Bewußtseins, der Vernunft, ist in eine plane Eindimensionalität verlöscht; Ideologie ist nicht länger der richtige Reflex einer "falschen" Realität.

Fragen zum Verhältnis von Philosophie und Entfremdung: Gibt es eine philosophische Theorie der Entfremdung (dahin tendiert der LEFEBVRE des Dialektischen Materialismus) und ist der Begriff aus dem Kontext der philosophischen Systeme herauszulösen?

Die sich als marxistisch bezeichnende Philosophie erlaube diesen Begriff nur unter Verschweigungen und indem sie ihn /in/ die Geschichte des MARXschen Denkens einordnet; in den kapitalistischen Ländern gäbe es eine reichliche und offensive Literatur der Entfremdung mit glücklicherweise einigen kritischen Aspekten (RIESMANs Unterscheidung von innen- und außengelenkten Individuen); zentral sei der Begriff der Entfremdung für die Analyse der Situation der Frauen in den kapitalistischen Ländern (dazu siehe Critique de la vie quotidienne und Propositions).

Mündet das Studium der Entfremdung in kleinen Reformen (Kindergarten/Frauen) oder ins Projekt einer radikalen Transformation des Alltagslebens? "Welche Rolle spielt der Begriff der Entfremdung in den beiden Perspektiven, die sich übrigens nicht (ausschließlich) auszuschließen brauchen - Reformen und revolutionäres Konzept - wenn es gilt, eine Praxis in Angriff zu nehmen? Er führt zur Forderung einer schöpferischen Aktion. Er geht nicht weiter." (S. 67)

"Mit anderen Worten, der Gebrauch des Begriffs der Entfremdung kann nur kritisch sein; diese Kritik ist radikal oder fällt in die Apologie des Bestehenden zurück." (S. 68) Der Begriff der Entfremdung hat seine Grenzen, die analytische Isolation des Begriffs verhindert das Auffinden von Lösungen, die von der entfremdeten Praxis vorgeschlagen werden. Sein separater Gebrauch riskiert die Zerstreuung in Teilbetrachtungen und verhindert es /so/, einen Anhalt, sowie Applikationsansätze außerhalb des Bereichs der spezialisierten Wissenschaften; doch ohne Vorbehalt angewandt schweift er in die globale Spekulation aus: Die Frage sei heute weit brennender, da wir in Entfremdung zweiten Grades eingetreten seien: nicht mehr nur der Sache, sondern des Blickes auf die Sache, nicht mehr des Wirklichen, sondern des Bildes der Wirklichkeit, nicht nur der subjektiven Illusionen über

die Objektivität, sondern über die Subjektivität.
/"Der kritische Gebrauch des Begriffs zwingt sich mit größerer Dringlichkeit auf, zugleich aber sind erhöhte Vorsichtsmaßnahmen geboten, um nicht der Täuschung einer Befreiung durch den Begriff, also durch die Philosophie, zu erliegen." (dt. Ü. S. 68)/

Konnte man Ideologie, falsches Bewußtsein als richtigen Ausdruck einer falschen Realität werten, so ist das heute nicht möglich. Das in die Produkte selber produktiv eingedrungene Bewußtsein führt zu einer Verdoppelung der Ideologie, Entfremdung, Verdinglichung, welche die Ungleichheit einer über die bestehenden Sachverhalte hinausweisenden Negation - bestimmter Kritik - in Frage stellt.

Entfremdung zweiten Grades ist die Verdoppelung der ideologischen Subjektivität, ihr Eindringen in den Produktionsprozeß. Nicht nur das Bewußtsein der Realität ist entfremdet, sondern die Reflexion dieses Bewußtseins selbst: darin gründet das Erfordernis der Metaphilosophie. (Die duplizierte Entfremdung). Damit ist den Phänomenen des "Überbaus" ihre emanzipatorische Dimension genommen, reduziert auf Ideologie, die sich erweist.

LEFEBVRE geht indirekt auf den begrifflichen Strukturwandel des "Subjekts" ein. Das Subjekt gilt in der bürgerlichen Philosophie der Neuzeit als Denken, Bewußtsein, Vernunft, es ist res cogitans. Dieser reine Begriff des damit seiner Endlichkeit und Kontingenz enthobenen Subjekts konnte selbst von der Philosophie nicht aufrechterhalten werden. Dem Subjekt als empirischem mußte Rechnung getragen werden, d.h. als endliches relatives, in seinem Bezug also auf A n d e r e s , Nichtidentisches! (Den Phänomenen des Überbaus wird ihr Doppelcharakter von Utopie und Ideologie genommen; insofern sie unmittelbar wirklich werden. Die realisierte Abstraktion schafft eine Wirklichkeit, die als (Abstraktion) Abstraktes existiert).

Dies hat zuerst MARX kritisch reflektiert: Subjekt und Objekt, die Relata des endlichen Verhältnisses sind an sich selber gebrochen; sie gehen nicht bruchlos in ihrer Vermittlung auf; dieses nur in einer alles Sein vorweg in Geist auflösenden idealistischen Philosophie.

"Le thème de L'altérité a envahi la pensée philosophique et le caractère ambigu - parfois concret, souvent abstrait - de ce thème dissimule les difficeltés de la philosophie comme telle." (S. 67) - /"Das Thema der Alterität hat das philosophische Denken regelrecht überschwemmt, und der zweideutige Charakter dieses Themas - einmal konkret, einmal abstrakt - verdeckt die Schwierigkeiten der Philosophie als ganzer." (dt. Ü. S. 69)/.
Im Mittelpunkt marxistischen Denkens steht die Beziehung zwi-

schen der Gesellschaft und den Produkten und Werken ihrer Tätigkeit. Wenn sich die Beziehung zwischen dem Anderen realisiert, verschwindet die Entfremdung.

Die Philosophie sieht es vor, den dramatischen und stets konkreten Bezug der Menschen untereinander (Praxis) und zwischen ihnen und der Natur (Poeisis) in das spekulative Verhältnis von An sich und Für sich, Essens und Existenz zu transponieren.

Schwierigkeiten des Verhältnisses von Philosophie und Politik: Abstrakte politische Abstinenz der Philosophie entzieht sich der gesellschaftlichen Totalität und entflieht der Praxis; die der Politik als solcher abstrakt und pauschal mißtrauende Philosophie anerkennt die bestehende, konkrete und spezifische Politik usw. "Pour en sortir, il faut reprendre dans la ligne de Marx les concepts d'Etat, de politique, donc d'aliênation politique. La thêorie politique doit viser le dêpassement de la politique. A partir de la critique radicale, la pensêe peut êtudier les actes et les techniques politiques, comme n' importe quelle activitê technique, ce qui les relie â une autre forme moderne d'aliênation: l'aliênation technique et technocratique. En les restituant dans le contexte de la praxis, la pensêe critique peut les juger. Efficacement ou non? La question est ici subsidiaire. Le projet rêvolutionnaire rebondit. Il reprend son intêgralitê: changer le monde et la vie. Nous ne sommers plus dans la philosophie, mais au-delâ." (S. 69) - /"Um aus dieser Aporie herauszukommen, muß man die Begriffe des Staats und der Politik auf der Linie von MARX wiederaufnehmen, also den Begriff der politischen Entfremdung. Die politische Theorie muß die Aufhebung der Politik ins Auge fassen. Ausgehend von der radikalen Kritik kann das Denken die politischen Akte und Techniken wie jede beliebige technische Aktivität untersuchen und sie so mit einer anderen modernen Form von Entfremdung zusammenbringen: mit der technischen und technokratischen Entfremdung. Indem das kritische Denken die politischen Akte und Aktivitäten wieder in den Kontext der Praxis stellt, kann es sie beurteilen. Wirksam oder nicht? Diese Frage ist hier zweitrangig. Das revolutionäre Projekt tritt wieder hervor. Es gewinnt seinen ganzen Inhalt zurück: Die Welt und das Leben verändern. Wir sind nicht mehr in der Philosophie: Wir haben sie überschritten, aufgehoben." (dt. Ü. S. 71)/

Der Begriff der Metaphilosophie meint, wir befinden uns nicht mehr in, sondern jenseits der Philosophie.

Huitième aporie: la poesie et la poiesis
(Achte Aporie: Poesie und Poiesis)

Die Philosophie als Reflexion und systematische Erarbeitung entfaltet eine Haltung; sie expliziert eine Anfangsposition. Steht am Anfang philosophischen Denkens eine Intention, Vision, Begriff oder nicht vielmehr eine Aktion, "une parole poiètique"?

Die griechische Philosophie entstand als solche dadurch, daß /sie/ sich von der Poesie und den Wissenschaften trennte, ebenso von der Praxis (la parole im Sinne der Unterscheidung des Saussures als individueller Sprechakt, la langue als Sprache).

Doch diese Trennung der Philosophie von Poesie, Wissenschaft und Praxis erfolgt innerhalb der produktiven Tätigkeit und konnte deshalb nicht vollständig sein. Im Gegenteil, vor dieser Arbeitsteilung waren Philosophie und Poesie ungeschieden gebunden an die Praxis, die der "Poiesis", die von dem schöpferischen Akt des Sprechens und produktiver Aktion beherrscht wurde. Aufgrund dieser poietischen Herkunft aus dem Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, der materiellen Konstitution philosophischer Theorie innerhalb des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses konnte die als reine und absolute sich beanspruchende Philosophie von den konstitutiven gesellschaftlichen Erfahrungsgehalten der Praxis und Poesie, von denen sie abstrahierte, sich doch nicht vollständig lösen. In die diskursiven "Regeln", die syntaktischen und rhetorischen Bedingungen der Philosophie gehen sie als Initial-Bilder und Symbole ein, also mimetische Momente, die Imitation des schon Vollbrachten und Gesagten.

Mimesis und Poiesis gehören eng zusammen: das mimetische Moment der Poiesis: die Aneignung der Natur durch die Menschen ist auch die Imitation der Natur durch die Menschen; die Menschen eignen sich die Natur mittels ihrer eigenen Medien an; insofern können Maschinen und Automaten organische und zerebrale Funktionen ersetzen; die List der Vernunft. Der Stoffwechsel zwischen den Menschen und der Natur ist als gesellschaftlicher ein mimetischer Reproduktionsprozeß; verständlich ist, daß diese Mimesis der Natur zweiten Grades auf die Produktionsverhältnisse zurückschlagen kann. (Polis: als Mimesis des Kosmos)

Den reinen Begriff, Ziel der traditionellen Philosophie, hat sie gleichwohl und glücklicherweise nie erreicht: das vergessene Bild und der abstrakte Begriff, der verschwiegene Sprachakt und der reine Diskurs machen die Ambiguität und die Mißverständnisse der Philosophie aus; die vom Lehrer auf den Schüler tradiert.

"Croyant recevoir des concepts, l'auditeur et le lecteur reçoivent aussi des images et des symboles. La systématisation dis-

simulait l'essai; mais l'essai (des forces de l'homme, de la maieutique menée vers son terme) animait le système. Heureuse confusion, vivifiante, qui doit finir par un retour vers la poésie et par une nouvelle alliance entre le discours et la parole, entre les concepts et l'imagination." (S. 70) - /"Im Glauben, reine Begriffe zu erhalten, empfängt der Zuhörer oder Leser zugleich auch Bilder und Symbole. Die Systematisierung verschleiert den Entwurf; aber es ist der Entwurf (der Kräfte des Menschen, der zu ihrem Ende geführten Mäeutik), der das System animiert. Glückliche, belebende Konfusion, an deren Ende eine Rückkehr zur Poesie stehen muß, ein neues Bündnis zwischen Diskurs und Wort, Begriff und Imagination ..." (dt. Ü. S. 72-73)/ Zur Konzeption der Metaphilosophie gehört, daß sie das dem Begriff innewohnende Bild reartikuliert, die Philosophie kehrt zur Poesie zurück - ein Programm, das nur zu leicht in die Nähe der seinsphilosophischen Feindschaft begrifflichen Denkens geraten könnte, das aber dem Dilemma von systematischer Kohärenz des philosophischen Begriffs und seiner aphor(ist)ischen Auflösung in die oszillierende Metaphorik gerecht wird. HEGEL wird zum Kronzeugen, wie der abstrakte Begriff in der abstraktiven Lösung von allen anschaulichen Gehalten an sich selber metaphorisch wird. Das hegelsche System zeigt das Ende der Philosophie eben in diesem Umkippen in die Metapher an. Das System der großen europäischen, besonders rationalistischen Philosophie gipfelt in der Metapher - Indiz der Aufhebung der Philosophie. Die sich aufhebende Philosophie konnte die Poiesis in der Praxis restituieren. (Poiesis ist der emanzipative Begriff der außermenschlichen und menschlichen Natur.)

N e u v i è m e a p o r i e : l a p r e u v e e t l e d i s c o u r s (Neunte Aporie: Der Beweis und die Rede)

Die Theorie des Beweises - vor allem die szientifische - der demonstrativ gekennzeichnet /ist/ durch das Erfordernis logischer Strenge und Folgerichtigkeit. Man kann die Untersuchung des philosophischen Beweises seit SPINOZA durch die konsequenzlogische Erfordernis in einem Bereich definieren, die nicht mit Evidenz die Deduktion und formalrigorose Konstruktion verträgt.

Der Philosoph, Gefangener seiner Intention, unterschiebt die Exerzitien des philosophischen Denkens als logische Strenge par excellence; er steht Tantalusqualen aus: Durst nach Wahrheit und der Hunger nach dem Beweis.

Die ernsthafte Reflexion auf die Voraussetzungen ergibt, daß diese nicht explizit sind und direkte oder indirekte Leihgaben der historischen Praxis sind.

Die Wahrheit des Systems ist seine logische Vollständigkeit (die der mathematische Logiker heute nicht mehr unbedingt als Wahrheit bezeichnet.) Das System steht in spekulativer Analogie zu Gott: es ist causa sui, verum index sui. LEFEBVRE skizziert den klassischen rationalistischen Typus des Systems mit seinen metaphysischen Implikationen.

Die logische Strenge basiert auf irrationaler voluntaristischer Grundlage (DESCARTES, SPINOZA); sie kann daher ihre Suspendierung dekretieren.

Der Glaube JASPERS', das Geheimnis GABRIEL MARCELs, HUSSERLS Reprise des metaphysischen Problems in der transzendentalen Phänomenologie zeigen den Umschlag der rationalistischen Deduktionslogik in die Liquidierung rationaler Strenge zugunsten des Schweigens der Vernunft an.

Ein anderes Refugium der Philosophie ist der Logos, der Rückzug auf d i e Sprache schlechthin; die Philosophie belegt sich mit dem pleonastischen Titel der Logologie. Der Philosoph wünscht sich eine Universalsprache, die demonstrativ ist und maschinell brauchbar, die in einer allgemeinen Semantik gründet, als auch nach dem Modell der Mathematik axiomatisiert und formalisiert ist; getragen wird dieser Begriff von den Verfechtern des Strukturalismus, den Informationstheoretikern und Kybernetikern, opponiert wird ihren usurpatorischen Ansprüchen von den Schriftstellern. Die Philosophie ist eine Metasprache, insofern sie ein (universelles) Vokabular hat und ihren reflexiven Diskurs (über den Diskurs) dem spontanen Diskurs substituiert, insofern sie Metapher und Metonymie auf ihre Weise gebrauche, ein(en) Jargon festigt und den Bruch zwischen erarbeitetem Diskurs und Alltagssprache, einen pathologischen Zustand herzustellen neigt. Andererseits können nur Logik, Semantik und Semiologie Metasprachen universeller Art bilden.

Zusammenhang von Bedeutendém, Wortschwall, Intelligibilität und logischer Strenge im klassischen Diskurs. Was ist das Medium der Philosophie heute: die Sprache, die Alltagssprache, ist /es/ etwa infralinguistisch oder supralinguistisch?

Das traditionelle philosophische Medium des Diskurses zweiten Grades. Der philosophische Diskurs als Reflexionsspiegel einer mimetisch purifizierten Alltagssprache. - Aus diesem Dilemma scheint der von HEIDEGGER eröffnete Weg zu führen: Wenn alle Wege des Denkens auf eine mehr oder weniger erkennbare Weise und über unbewohnte Strecken durch die Sprache führen, wenn die Sprache das Haus des Seins ist, mehr also ein Kommunikationsmittel, könnte dann das philosophische Denken nicht aus einer Prüfung der Sprache Anstöße zu seiner Erneuerung finden?

HEIDEGGER geht nicht /von/ der Aporie /aus/, die Wörter als den Grund der Dinge anzunehmen, der magischen Identität von Nomen und Sache; die Sprache, das Niveau der Praxis, interveniert jede Produktion. Sie ist aber nicht alle produktive Tätigkeit (Poesie und Wahrheit). Kritik an der Restitution der affirmativen Restauration vorsokratischen Denkens.

Das kritische Studium der Praxis und ihrer Widersprüche, ebenso wie das der Technik, müssen eine Erneuerung einer Meditation einschließen, die nicht mehr Reflexion und Mimesis sein wird, sondern aufs Neue Aktion und Poiesis.

Dixième aporie: le vécu et l'histoire
(Zehnte Aporie: Das "Gelebte" und die Geschichte)

"Le vécu" ist der philosophische Begriff des Alltagslebens, der Aspekt der gesellschaftlichen Praxis, der in schroffem Gegensatz zu ihrem historischen Aspekt /steht/, der tragischen Szenerie großer Akteurs. Das mediokre Alltagsleben ist in philosophischer Verschleierung Gegenstand des Existenzialismus. Den Widerspruch zwischen Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit sucht SARTREs Critique de la raison dialectique (Kritik der dialektischen Vernunft) zu lösen.

Programm einer Transformation des Alltagslebens: (von) Reichtum und Erfordernisse unter der Trivialität versteckt, im Zentrum der Historie, die Entfremdung. Die Trivialität des Alltagslebens getrennt von der Geschichte - die Geschichte getrennt vom Alltagsleben, beherrscht von blinden politischen und staatlichen Mächten.

SARTRE ging in L'être et le néant, (Das Sein und das Nichts), vermittelt durch die phänomenologische Deskription HUSSERLs und dem fichteschen Begriff vom Subjekt, von der philosophischen res cogitans aus. Das intentionelle "Ich denke" eröffnet sich dem Objekt, dem Anderen; der spekulative Bezug von Subjekt und Objekt ist Thema dieser Philosophie, die Geschichte wird - phänomenologisch eingeklammert. Die Positionen, die SARTRE in der Kritik der dialektischen Vernunft eingenommen habe, diagnostizieren den exakten Punkt der allgemeinen Krise der Philosophie ebenso, wie sie die Schwierigkeiten einer präzisen philosophischen Tendenz situiert, nämlich derjenigen, die von der Gewinnung des Bewußtseins zum Vollständigen geht: "La critique de cette critique non-critique permettra de préciser la notion de pensée méta-philosophique". (S. 79) - /"Die Kritik dieser unkritischen Kritik wird uns erlauben, den Begriff des meta-philosophischen Denkens zu präzisieren." (dt. Ü. S. 82)/

Der institutionelle Marxismus hat die aufs Individuum bezogenen Fragen aus objektiven Gründen vernachlässigt. Die praktische Verwirklichung des Individuums und der Philosophie sind aneinander gebunden; die sozialistischen Gesellschaften sind weder für die Praxis des einen noch des anderen reif. Zwischen der Ebene des individuellen Lebens und der Totalität der Praxis, zwischen Leben und Geschichte, hat das marxistische Denken einen Abgrund offengelassen, den SARTRE durch die Restitution der Vermittlungen, vor allem der intermediären Gruppen, auffüllen will. Wie nehmen die Individuen an der Geschichte teil, sowohl das individuelle Bewußtsein wie die philosophische und sozialwissenschaftliche Erkenntnis; wie wird die Geschichte zum handelnden Bewußtsein einerseits und zur Erkenntnis andererseits?

SARTREs Ansatz ist, wie früher bei MASCOLO, eine Theorie des Bedürfnisses, die aber diesseits des MARXschen Entwurfs von 1844 bleibt. Er bestimmt das Bedürfnis wesentlich als Mangel und Entbehrung, während MARX durch die Vermittlung der produktiven Arbeit dessen Transformation in die Fähigkeit zum Werk und zum Genuß, in das zugleich individuelle und vergesellschaftete Bedürfnis indiziere. SARTRE entwickelt das Bedürfnis und /soll wohl heißen: unter/ dem Aspekt des individuellen Lebensinhalts.

Die innerphilosophischen Bedingungen des SARTREschen Denkens, der Ansatz am Abstrakten, wenngleich existenziell scheinbar konkretisierten ego cogito untersagt es ihm, die konkrete Totalität, die er beabsichtigt, auszumachen, wenngleich er in diesem innerphilosophischen Medium sehr scharfsichtig interindividuelle Vermittlungen und die zwischen dem Individuellen und Historiosozialen aufzeigt.

Auf dieser innerphilosophischen Ebene unterscheidet sich die allgemeine Anthropologie, die er intendiert, nicht immer von kultur- und strukturanthropologischen Konzeptionen. Das tertium comparationis zu diesen szientifischen Tendenzen sei der Schnitt zwischen der menschlichen Tätigkeit und der Natur und die damit verbundene Verstümmelung der auf Bewußtsein oder Kultur reduzierten Praxis.

SARTRE begreift den Marxismus als philosophisch problematisierten Hegelianismus und ignoriert den radikal philosophiekritischen Aspekt. MARX betrachtet die politische Ökonomie als Wissenschaft von der Ökonomie. Er kritisiert sie, indem er in ihr die Erkenntnis der bis heute spontanen und nicht bewußten Verteilung der Arbeiten und Güter in den armen Gesellschaften zeigt, beherrscht von Kasten und Klassen, die den anderen Gruppen und manchmal sich selbst Enthaltsamkeit abfordern (siehe HORKHEI-

MER/ Egoismus und Freiheitsbewegung, die Funktion der sozialen und humanen Moral zur Eindämmung des hemmungslosen Konkurrenzprinzips).

LEFEBVRE skizziert sodann den Zusammenhang von Basis und Überbau in vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen und stellt mit MARX die Frage nach dem dauerhaften Charakter dieser kulturellen Gebilde der vergangenen und oft wilden (auf Gewalt beruhenden) Gesellschaften. Dieses in Zusammenhang mit der von SARTRE entwickelten Theorie des Bedürfnisses.

Ist die Frage nach der Tiefe archaischer Werke nicht auf die nach der Begierde bezogen? Wenden sich diese Werke nicht an eine tiefe Begierde nach einem Lebenstil, einem Stil der Begierde selbst? MARX hat die Frage gesehen: Was wird aus der Kunst, der Weisheit und Philosophie, diesen Formen der Nostalgie und der Hoffnung, wenn der Mangel verschwände?

Die Natur wird in SARTRES Philosophie gestrichen, sie fügt sich nicht in den philosophischen Bannkreis des An sich und Für sich. Mit der Nat ur entgeht SARTRE vielleicht auch das Wesen des Bedürfnisses und der Begierde.

LEFEBVRE geht auf die Problematik einer Dialektik der Natur ein: "Le savant peut construire des modèles dialectiques pour les processus-naturels, et utiliser ces modèles. Rien de plus. Il n´a pas le droit de changer un modèle en vérité "ontologique"". (S. 84) - /"Der Forscher kann lediglich dialektische Modelle für die natürlichen Prozesse konstruieren und diese Modelle dann anwenden, mehr nicht. Er hat nicht das Recht, ein Modell zur ontologischen Wahrheit zu verwandeln." (dt. Ü. S. 88)/. SARTRE aber reduziert die Natur zur einen und toten Sache, eine Versammlung von Dingen; er reflektiert über die Sachen, die Stabilitäten und Strukturen, wie über die Knochen eines Skeletts.

Mit Natur und Sein, die aufs An sich reduziert werden, entgehen SARTRE Poesie und Poiesis. Seine Dialektik wird zur internen Dialektik des den unbeweglichen Dingen entgegengesetzten Bewußtseins. SARTRE geht vom Bewußtsein als Akt, Handlung, aus, Prototyp der Realität und Intelligbilität, indem er das transzendentale Bewußtsein zurückweist. Das Bewußtsein besteht in der Tat nicht metaphysisch. Der Klassenkampf wird nicht auf seine reale Basis bezogen.

Die Produkte der menschlichen Tätigkeit definieren sich auf allen Ebenen durch dieselbe Trägheit. (LEFEBVRES romantischer Naturbegriff in dem der Poiesis/Poiesis und Poesie).
MERLEAU-PONTY: logisch-ontologisches Dilemma (s. HAAG). Primat des materiellen und natürlichen Seins - Primat des Geistes, innerphilosophischer Gegensatz von Materialismus und Idealismus.

MERLEAU-PONTY, der nicht von der Tathandlung des Bewußtseins einer totalisierenden Erkenntnis ausgeht, glaubt ein Prinzip zwischen den beiden gefunden zu haben. MERLEAU-PONTY habe damit etwas Wesentliches im Denken von MARX getroffen, nämlich die Tatsache, daß die Produkte und Werke der Menschen zum autonomen Sein tendieren, ohne dort jemals ganz anzukommen. Aber ignoriert, daß für die kritische Analyse die systematischen Philosophien und ontologischen Kategorien nicht taugen.

Onzième aporie: Le père et le fils. Le maitre et le disciple. (Elfte Aporie: Vater und Sohn, Lehrer und Schüler)

LEFEBVRE geht aus von NIETZSCHEs Kritik der großen europäischen Metaphysik, zusammengefaßt in der Formel "Gott ist tot". Den Interpreten entgegen, die ein spezifisches Interesse an der Rehabilitation des erkenntnistheoretischen Sensualismus und des nihilistischen Immoralismus NIETZSCHEs haben, reflektiert LEFEBVRE die zentrale These NIETZSCHEs, das größte neuere Ereignis, Gott ist tot, mit philosophischer Ironie und prädiziert NIETZSCHE die sehr viel dunklere und überraschende Lehre "Gott hat existiert; er ist tot".

Heiliges und Göttliches, Gefallenes und Teuflisches lassen sich nicht auf bloße Überbauphänomene und Ideologien reduzieren. Der romantische Begriff im Verhältnis der Menschen zur Natur kommt in LEFEBVREs poetischer Version als Vater-Sohn Verhältnis durch. (Er sucht wie BLOCH spekulativ die utopischen Gehalte von Religion und Mythos auf.)

(Die Restitution des Marxismus als Metaphilosophie, die perennierende Philosophie tendiert zum spekulativen Überschwang). (LEFEBVRE ironisiert freilich die eigene Spekulation) (Zu dieser Passage auch GARAUDY). Der Mensch muß, um sich selbst zu proklamieren, Gott töten. "Que serait le divin? La spontanéité absolue, la pure naissance de ce qui surgit, la rencontre ou la chance d'une rencontre paradisiaque entre l'hommé et la nature." (S. 92) - /"Was wäre demnach das Göttliche? Die absolute Spontaneität, die reine Geburt des Emportauchenden, die Begegnung oder die Chance einer paradiesischen Begegnung zwischen Mensch und Natur." (dt. Ü. S. 98 oben)/. Das institutionalisierte Göttliche ist der Tod Gottes. Kunst und Erkenntnis resultieren aus der Anstrengung, dem Tod zu entgehen.

Die Mondialisation der Philosophie beinhaltet auch die umfassende Säkularisierung Gottes und damit das Verschwinden utopischer Gehalte, aber auch die ideologischen Rationalisierungsme-

chanismen werden zusehens fadenscheiniger (Beispiel Recht und Gerechtigkeit).

Am Tod Gottes demonstriert LEFEBVRE die Dialektik der Entfremdung. Die Entfremdung definiert sich "par l'arrêt du dépassement (le blocage du possible)" (durch den Stillstand der Überhöhung, die Blockade des Möglichen). Der Tod des Vaters: Vaterlose Gesellschaft.

CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE II (DIE KRITIK DES ALLTAGSLEBENS)

Fondements d'une sociologie de la quotidienneté (Begründungen einer Soziologie der Alltäglichkeit)

I. Mise du Point (Festlegung des Punktes)

LEFEBVRE geht aus von dem nachidealistischen Dilemma im Antagonismus von methodischen und sachlichen Erfordernissen der systematischen Klärung des allgemeinen Begriffs und dem Erkenntnisanspruch des die spezifische Sache zu artikulieren: "L'impérativ de la recherche, dans toutes les sciences et spécialement dans le sciences sociales, se présente donc doublement: garantir la cohérence de la pensée et des concepts utilisés; tenir compte de ce qui peut survenir de nouveau, voire d'imprévu, dans l'objet de connaissance et dans les instruments conceptuels. Il n'est pas toujours facile de répondre à cette exigence double et de passer entre l'esprit systématique et l'essayisme, notamment dans une époque comme la nôtre où beaucoup de choses changent, mais non pas toutes ni également." (S. 7) - /"Das oberste Gebot der Forschung hat demnach in allen Wissenschaften vor allem in denen von der Gesellschaft, eine doppelte Form: Kohärenz des Denkens und der benutzten Begriffe ist zu garantieren, und zugleich ist voll zu berücksichtigen, was im Gegenstand der Erkenntnis und in den begrifflichen Mitteln an Neuem, Unvorgesehenem auftreten kann. Es ist nicht immer leicht, dieser doppelten Forderung gerecht zu werden, zwischen zwanghafter Systematisierung und essayistischem Vorgehen durchzufinden - schon gar nicht in einer Zeit wie der unseren, in der vieles sich ändert, aber durchaus nicht alles und nicht in derselben Weise." (dt. Ü. S. 7)/. (Dazu auch ADORNO).

Das Dilemma der theoretischen Darstellung von System, Geschlossenheit und aphoristischer Offenheit: Wie kann der Begriff das nicht-identische Individuelle, das Unvorhergesehene, Unbekannte und Unwiederholbare erklären? (siehe dazu HAAG; siehe Aphorismus- und Dekadenz - Thema; die ästhetischen Aspekte

des Begriffs). Systematischer Geschlossenheit und aprioristischer Offenheit entsprechen Statik und Dynamik als Kategorien der gesellschaftlichen Realität.

"L'objekt de notre étude, c'est la vie quotidienne, avec la pensée ou plutôt le projet (le programme) de la transformer." (Crit. S. 8) - /"Gegenstand unserer Studie ist das Alltagsleben mit dem Gedanken oder vielmehr dem Vorhaben (Programm), es zu verändern." (dt. Ü. S. 8)/. (Im Sinne der II. These über FEUERBACH).

"L'inégal développement, sur lequel nous aurons beaucoup à apprendre et à dire, reste la grande loi du monde moderne. Entre le quotidien et la haute technicité, il y a la même distance - le même abime - qu'entre les crédits investis dans la production de guerre ou l'exploration cosmique, et les crédits accordés à la construction de cités nouvelles et de "grands ensembles"." (Crit. S. 9) - /"Die ungleiche Entwicklung, über die wir noch viel zu lernen und zu sagen haben werden, bleibt weiterhin das große Gesetz der modernen Welt. Zwischen Alltäglichkeit und hochentwikkelter Technizität liegt die gleiche Distanz - der gleiche Abgrund - wie zwischen den zur Kriegsproduktion oder Weltraumforschung investierten Krediten und denen, die man für den Bau neuer Städte und "Ballungsräume" zu gewähren pflegt." (dt. Ü. S. 9)./

Nachdem LEFEBVRE die methodischen Schwierigkeiten der materialistischen Darstellungsweise skizziert hat - die zwischen der Scylla systematischer Kohärenz und der Charybdis essayistischer Aphoristik dilemmatisch eingespannt ist - und die (in der) keine bloß formale ist, sondern inhaltlich in der Verfassung des historischen Objekts der Kritik, des Alltagslebens im organisierten Kapitalismus, gründet, geht er auf den Wandel des Alltagslebens seit seinem ersten kritischen Versuch ein.

Dieses ist nicht von den bestimmenden Überbauelementen wie Kultur, Geschichte, Politik und Technik absorbiert worden. Der technische Fortschritt, der das Problem der von harter Arbeit dispensierten und der individuellen Disponsibilität (Verfügung) überlassenen "freien Zeit" stellt, hat die Alltäglichkeit keineswegs in eine höhere schöpferische Aktivität gehoben, sondern vielmehr eine Leere hinterlassen. Am Beispiel des Strukturwandels in der technischen Verkehrsentwicklung - dem Flugverkehr und künftigen interplanetarischen Verbindungen - demonstriert LEFEBVRE, daß die Produkte der fortgeschrittenen technischen Produktivkräfte einer technischen, sozialen und politischen Elite vorbehalten bleiben, während das gewöhnliche Alltagsleben die, die zu leben es verurteilt sind, weiterhin an harte Arbeit unter schwersten Bedingungen kettet und sie zum Hungern zwingt.

LEFEBVRE konstatiert die "unegale Entwicklung" von täglichem Leben und fortgeschrittener Technizität, die einen zentralen und abgrundtiefen Antagonismus der gegenwärtigen Gesellschaftsformation ausmachen. (In dem Maße, in dem die klassische Differenz von Überbau und Basis durch die immanente Ideologisierung der Produktion (s. Metaphilosophie, Aporie, Subjektivität) schwindet, gewinnt eine Kritik des Alltagslebens an Bedeutung. Kategorien der Subjektivität verhärten sich unmittelbar zu steuernden Prinzipien der Objektivität. Die "naturwüchsige" Verfassung der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist einem Strukturwandel unterworfen, der den Gegenstand materialistischer Kritik und des historischen Materialismus geschichtsphilosophisch ändert). (Sozialpsychologische Kategorien) "Seuls les jours révolutionnaires, les journées "qui équivalent à vingt années ordinaires" (Lénine) permettent à la vie quotidienne de courir après l'histoire et parfois de la rattraper momentanément." (Crit. S. 9) - /"Nur die Tage der Revolution, jene Tage, die "zwanzig gewöhnlichen Tagen gleichen" (LENIN), erlauben es dem Alltagsleben, der Geschichte nachzueilen und sie zuweilen für Augenblicke einzuholen." (dt. Ü. S. 9)./

Die Geschichte ist nach wie vor Naturgeschichte (dazu ADORNOs Fortschrittsaufsatz). Die momentan wiederhergestellte Totalität in der revolutionären Aktion zerbricht wieder. Die historischen Resultate divergieren mit den verfolgten Absichten und Zielen: Der mythische Sog der Geschichte, la dérive de l'histoire.

Gewisse Elemente der Totalität verselbständigen sich und werden quasi autonom: Künste, Technik, Politik und Wissenschaften; das Alltagsleben zieht sich auf sich selbst zurück.

Die dissoziierten Elemente der Totalität schließen sich in den revolutionären Tagen zusammen, welche die monadologische Alltäglichkeit aufbrechen und Gelebtes und Geschichtliches vereinen. Vom Historischen auszugehen kann in eine Sackgasse führen (Evolution oder Revolution).

Privatleben und politische Öffentlichkeit haben sich unwiderrufbar durchdrungen: "Que ressort-il ... une quotidienneté privée". (Was kommt dabei heraus ... eine private Alltäglichkeit).

"L'Introduction à la Critique de la vie quotidienne proposait un programme de recherches empiriques et théoriques, et d'abord l'élaboration d'une théorie du besoin." (Crit., S. 10) - /"In der Einleitung zur Kritik des Alltagslebens wurde ein Programm empirischer und theoretischer Forschungen entworfen, das mit der Entfaltung einer Theorie des Bedürfnisses zu beginnen hätte." (dt. Ü. S. 10 unten)/.

Diesem Programm stellen sich einige Schwierigkeiten entgegen.

Widerspruch von allgemeinem analytischen Begriff und besonderen empirischen Data. Allgemeinbegriff: "(...) on peut définir l'homme comme être de besoin (...)" (Crit. S. 11) - /"(...) kann man den Menschen als "Bedürfniswesen" definieren (...)" (dt.Ü. S.11)/.

Die Faktoren, Bedürfnis und Mangel, welche die Menschen konsumtiv (reproduktiv) an die Natur binden, sind zugleich Vehikel, sich von ihr produktiv zu befreien. Arbeit, der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, ist Ausdruck eben jener virtuell materialistischen Dialektik, welche den Naturzwang wie die Freiheit von ihm artikuliert: "C'est dans et par le besoin que la liberté nait et trouve l'occasion de s'exercer, en découvrant la fissure dans le réel qui lui permet de pénétrer ce dur réel et de le modifier. C'est enfin à partir du besoin comme manque que l'homme explore un monde de possibilités, les crée, choisit entre elles et réalise. Il devient historicité." (Crit. S. 11) - /"Erst im und durch das Bedürfnis entsteht die Freiheit; und sie findet Gelegenheit, sich zu üben, wenn sie den Riß im Realen entdeckt, der ihr gestattet, die harte Realität zu durchdringen und sie zu verändern. Ausgehend vom Bedürfnis als Mangel schließlich erforscht der Mensch eine Welt der Möglichkeiten, schafft sich neue, wählt zwischen ihnen und läßt sie Wirklichkeit werden. So wird er geschichtlich." (dt. Ü. S. 12)./
Die bedürftige Natur des Menschen führt ihn zur Entdeckung des Risses in der Realität, die es ihm erlaubt, diese zu transzendieren aufs Mögliche hin (Kategorien der Klassischen Philosophie): Der Mensch wird geschichtlich.

LEFEBVRE sollte jedoch nicht übersehen, daß die Geschichte selber ein Produkt der Geschichte ist (dazu SCHMIDT). (Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem)(Klassische Philosophie)

b) konkrete Erörterung: LEFEBVRE reflektiert zentral die methodischen Schwierigkeiten einer materialistischen Darstellungsweise im Sinne der historischen Dialektik: Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, das auch bei MARX entscheidendes Problem der kritischen Darstellung wurde. Seine Dialektik von Wissenschaftskritik und Gesellschaftstheorie, welche das fundamentum in re der abstrakten Kategorien aufsucht, entspricht auf materialistischer und nachmetaphysischer Ebene der HEGELschen Kritik an jeder reinen Erkenntnistheorie, wie dieser sie in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes skizziert. Dieser Kritik entwächst die Konzeption reflexiver - also begrifflich durchdrungener Erfahrung - die im Erkenntnisvollzug kritisch sich auf ihr Erkennen zurückwendet. Die Wahrheit der Erkenntnis läßt sich nicht an formalen Kriterien ermessen, sondern nur /im/ inhalt-

lich spezifizierten Erkenntnisvollzug selber. Deshalb fallen die Theorie der Erkenntnis und ihr Subjekt, die Philosophie der Geschichte, zusammen (MARX Praxis-Kriterium)(Nominalismusproblem/Werttheorie).

Dieses Dilemma stellt /sich/ hier dar im Verhältnis vom allgemeinen, also begrifflich gefaßten Bedürfnis und besonderen, soziohistorisch konkreten Bedürfnissen.

Ohne den Allgemeinbegriff der bedürftigen Natur der Menschen zu vergessen, soll die konkrete gesellschaftliche Situation der Menschen erarbeitet werden: "Le vrai problème pour nous, c'est de passer du besoin en général (comme forme d'existence, comme manifestation de l'être) au besoin de ceci ou de cela (c'est-à-dire au désir social et individuel à la fois, tel qu'il se manifeste dans la vie quotidienne). Ce passage théorique se révèle non pas impossible, mais d'une prodigieuse complexité. Il nous faut joindre une analytique des besoins à une détermination dialectique des désirs." (Crit., S. 12) - /"Für uns liegt das wahre Problem darin, vom Bedürfnis im allgemeinen (als Existenzform, in der sich das Wesen manifestiert) überzugehen zum Bedürfnis nach diesem und jenem (d.h. zum gleichzeitig individuellen und gesellschaftlichen Wunsch, wie er sich im Alltagsleben manifestiert). Dieser theoretische Übergang erweist sich zwar nicht als unmöglich, aber doch als außerordentlich komplex: Wir müssen eine analytische Darstellung der Bedürfnisse mit einer dialektischen Bestimmung der Wünsche verbinden." (dt. Ü. S. 13)./

Frage nach dem Zusammenhang von "subjektiven Begierden und objektiv elementaren Bedürfnissen" (sowie ihrer triebstrukturellen Verankerung).

"Le besoin se détermine biologiquement, physiologiquement. Il est "générique": il appartient à l'espèce humaine. Le désir est individuel et social à la fois, c'est-à-dire reconnu - ou exclu - par une société." (Crit., S. 13) - /"Das Bedürfnis bestimmt sich biologisch, physiologisch. Es ist "gattungsbedingt": Es gehört zur Spezies Mensch. Der Wunsch ist individuell und gesellschaftlich zugleich, d.h. anerkannt (oder tabuisiert) von einer Gesellschaft." (dt. Ü. S. 13 unten)./

Die Bedürfnisse sind quantitativ, die Begierden (désirs) qualitativ bestimmt (doch diese Differenzierung zu abstrakt; weder sind die Bedürfnisse rein biologischer und physiologischer Natur, noch die Begierden von rein psychosozialer Qualität).

"Entre besoin et désir, il y a beaucoup de médiations. A vrai dire, il y a tout: la société entière (activités productrices et modalités de la consommation), la culture, le passé et l'histoire, le langage, les normes, les injonctions et les interdictions, la hiérarchie des valeurs et des préférences." (Crit., S. 14) -

/"Zwischen Bedürfnis und Wunsch gibt es viele Vermittlungen. Genau genommen liegt alles dazwischen: die gesamte Gesellschaft (Produktionstätigkeiten und Konsumtionsweisen), die Kultur, Vergangenheit und Geschichte, die Sprache, die Normen, die Befehle und Verbote, die Hierarchie der Werte und Neigungen." (dt. Ü. S. 14 unten)./

Durch die individuellen Konflikte hindurch bewußt mit dem Objekt, dem Gut und dessen Genuß konfrontiert, transformiert sich das vital und getragene subjektive Bedürfnis in objektives Bewußtsein: dieses anfänglich naturgebunden vorgegeben, wird damit zum historischen Produkt: "Initialement, le besoin est nature; il devient oeuvre et s'achève en oeuvres." (Anfangs ist das Bedürfnis Natur; es wird zum Werk und vollendet sich in Werken).

Die primärnatürliche, biologisch und physiologisch bestimmte Bedürfnisstruktur transformiert sich durch die psychosozial konstruierten Begierden der konfliktzerrissenen (Schmerz der Zerrissenheit) Individuen hindurch zu gesellschaftlicher Qualität historisch variabler, also produzierbarer, manipulierbarer und revozierbarer Bedürfnisse - deren Qualität bestimmt das kulturelle Existenzniveau einer Gesellschaft.

(Die Tage revolutionärer Aktion sind historische Zeitraffer des gesellschaftlich qualifizierten Fortschritts zur Menschheit; in ihnen faßt sich gedrängt auf qualitativ neuer Ebene der technische Prozeß zusammen)

Die revolutionäre Aktion ist nicht bloß Katalysator einer nach vulgärmaterialistischem Diktum mit naturgeschichtlicher Blindheit - der mythischen Korrelation von Zufall und Notwendigkeit - ablaufenden Entwicklung; sie steht auf der qualitativ sich auszeichnenden Stufe beginnender Autonomie, welche an den immanenten Möglichkeiten der kapitalistischen Gesellschaftsformation ansetzt und deren Geschichte aus ihrem naturwüchsigen Zwang der Irrationalität emanzipiert.

"C'est là un immense trajet, coupé d'obstacles et d'embûches, de lacunes et d'abimes. Une telle définition du désir semble s'imposer, parce qu'elle condense l'expérience. Et cependant, si on l'accepte, elle indique une limite, une sorte d'horizon. On peut se demander s'il y a jamais eu un désir vrai ou même un vrai désir véritablement acconpli. Kant, théoricien de l'acte vertueux, se demandait si jamais il y avait eu action vertueuse conforme à son concept. Tout au long de l'immense trajet, que de risques d'échecs, de déviations, de régressions, d'erreurs réparables ou non! Seulement, il existe des systèmes d'auto-régulation, des feed-backs, fragiles peut-être mais réels dans des cadres et des structures détermines; un équilibre global s'éta-

blit entre besoins divers, entre satisfactions et insatisfactions, comme entre offres et demandes. Psychiquement par contre l'auto-régulation ne parait pas exister. L'équilibre des désirs, toujours relatif et remis en question, se conquiert et se reconquiert sans cesse. Sans cesse nous menacent le pathologique et l'anormal, dans le tissu de la quotidienneté." (Crit., S. 14-15) - /"Dieser Weg ist sehr lang, voller Hindernisse und Fallen, voller Einbrüche und Abgründe. Eine solche Definition des Wunsches scheint sich aufzudrängen, da sie die ganze Erfahrung miteinbezieht. Sie zeigt allerdings, sofern man sie annimmt, auch eine Grenze an, eine Art Horizont: Man kann sich fragen, ob es einen wahren Wunsch je gegeben hat . KANT, der Theoretiker des moralischen Handelns, hat sich gefragt, ob es jemals ein seinem Begriff entsprechendes moralisches Handeln gegeben hat. Ist doch der beschriebene Weg in seiner ganzen Länge übersät mit gefährlichen Stellen, Umleitungen, Umkehrungen, Irrwegen, die durchaus nicht immer zu bewältigen sind. Allein, es gibt auch Selbstregulierungsmechanismen, feed-back-Systeme, die zwar empfindlich sein mögen, aber im Rahmen bestimmter Strukturen tatsächlich funktionieren. Ein globales Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Bedürfnissen, zwischen Befriedigungen und Frustrationen pendelt sich ein wie zwischen Angebot und Nachfrage. Psychisch allerdings scheint es eine solche Selbstregulierung nicht zu geben. Das Gleichgewicht der Wünsche, stets relativ und immer wieder in Frage gestellt, muß sich immer wieder von neuem einpendeln. Unablässig bedroht und das Pathologische und Abnorme im Geflecht des Alltagslebens." (dt. Ü. S. 15)./

Die diskontinuierlichen, überraschenden und absurden Träume stellen den Weg von der Sicherheit des Bedürfnisses zur Unsicherheit der Begierden wieder her; sie kondensieren dramatisch ein riesiges gesellschaftliches und individuelles, durch Symbole bezeichnetes Geschichtsdrama.

LEFEBVRE faßt zusammen: Die Begierde ist zutiefst unterschieden a) vom Bedürfnis; beide können sich entzweien und voneinander lösen. b) Zumindest im Anfang bedarf jede Begierde ihrer Bedürfnisbasis (abgesehen von den Grenzfällen, etwa moralischer oder ästhetischer Werte; damit wird der Begriff des Werts als einer bedürfnissystematisch bedingten Qualität deutlich; aus diesen zu Werten erhobenen Bedürfnissen - damit ideologisch mit bedürfnisfremder Dignität ausgestattet - werden sittliche Prinzipien und moralische Normen abgeleitet.) - c) Rückkehr der Begierde zur Bedürfnisbasis, um seine Spontaneität und Vitalität wiederzugewinnen. Auf diesem Wege durchläuft die subjektive

Begierde die Objektivität des gesellschaftlichen Bedürfnisses. Durch Sprache erreicht die Begierde ihr Bewußtsein und fügt es in die gesellschaftliche Praxis ein, dies ist ein Prozeß des Selbstbewußtseins. (Dazu KOJEVE und HEGEL).

P R O D U K T I O N   U N D   K L A S S E N B E W U S S T S E I N
S c h u l u n g s p r o t o k o l l   v o m   6. 1. 70

KRAHL interessiert die Frage, wie es unter den historischen Bedingungen der Produktion zu revolutionärer Veränderung der Gesellschaft kommen kann. Deshalb beschäftigt er sich mit dem Problem des Verhältnisses von Klasse an sich und Klasse für sich sowie dem Begriff des Klassenbewußtseins (1) und dem Problem der Sprache (2). Er stellt den Historischen Materialismus, wie ihn MARX und ENGELS in der Deutschen Ideologie entwickelt haben, zur Diskussion und weist nach, daß er metaphysische Momente enthält. So denken MARX und ENGELS proletarische Revolution aus einer Dialektik mit der bürgerlichen Revolution heraus. Insofern können sie auch die Genesis von Klasse für sich und Klassenbewußtsein nicht erklären. Ebenso fehlt bei ihnen eine Erklärung dafür, weshalb es ihnen und damit dem Proletariat möglich ist, die Gesellschaft zu erkennen, wenn das Sein das Bewußtsein bestimmen soll. Wahrscheinlich ist diese Problematik nur in der subjektiven Überwindung der objektiven Verkehrung von Subjekt und Objekt innerhalb der Gesellschaft zu bewältigen, also in einem je eigenen Emanzipationsprozeß der Herausbildung von Subjektivität. Jene ist eher bei HEGEL als bei MARX erklärt. (W.N.)

/D a s   V e r h ä l t n i s   v o n   K l a s s e   a n   s i c h   u n d   K l a s s e   f ü r   s i c h/

K l a s s e " a n s i c h " als Klasse gibt es nicht: Die K l a s s e " f ü r s i c h " konstituiert sich MARX zufolge nur im Klassenkampf als politische Klasse. Klasse "an sich" bestimmt lediglich die Situierung der Individuen im Produktionsprozeß, sie ist "an sich", und noch nicht objektivierte und subjektivierte Klasse, also Klasse, die noch nicht zur Erscheinung gekommen ist, weil sie die chaotische Mannigfaltigkeit von miteinander konkurrierenden, sich bekämpfenden und sich unsolidarisch zueinander verhaltenden Individuen ist. So wie die Arbeiter auf dem Arbeitsmarkt gezwungen werden, miteinander zu konkurrieren, um ihre Arbeitskraft, die Ware Arbeitskraft für den bestmöglichen Preis zu verkaufen. D.h., die Klasse "an sich" ist genau jener Konkurrenzzustand der Arbeiter, unter dem sie ihr gemeinsames Interesse, ihre Bedürfnisstruk-

(1) Siehe dazu auch: Krahl, Claussen, Cerutti u.a., Geschichte und Klassenbewußtsein heute, Frankfurt/Main
(2) Siehe dazu auch: Krahl, Produktion und Klassenkampf in: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt/Main

tur und ihren gemeinsamen Ausschluß vom Eigentum an den Produktionsmitteln nicht erkannt, nicht durchschaut haben und auch nicht das Bedürfnis danach entwickelt haben, während die Klasse "für sich" diejenige ist, in der sich Organisation und Klassenbedürfnis manifestiert. Wobei die Organisation des politischen Kampfes, also etwa die LENINsche Partei, so wie sie konzipiert worden ist, überhaupt das manifest gewordene Klassenbewußtsein ist. Die Organisation des politischen Kampfes ist das materialisierte Klassenbewußtsein; d.h., darin ist sowohl die Konkurrenz aufgehoben. Hier sind jetzt auch der gesellschaftlichen Realität gegenüber andere Wahrnehmungswelten gegeben. Der organisierte Proletarier, der klassenbewußte Proletarier fällt nicht mehr auf den Fetischcharakter der Ware herein; er betrachtet die Produkte, die er gemacht hat, als von ihm gemacht. Er betrachtet das Geld und die Ware nicht als naturgegebene Größen, sondern als gesellschaftliches Verhältnis. D.h., hier wird die gesellschaftliche Realität anders wahrgenommen, erfahren und erkannt.

In der einzigen Organisationstheorie, die wir ausgeführt vor uns haben, also der LENINs, und LUKACS Spekulation darüber, soll es an sich so aussehen, daß die Organisation auch schon eine vorwegnehmende Aufhebung bestehender Konkurrenz- und Isolierungsmechanismen der Produzenten leistet, natürlich nicht in der Produktionssphäre selber. Das kann sie gar nicht unmittelbar, es sei denn in bestimmten genossenschaftlichen Organisationsformen. Auch gewerkschaftliche Organisationsformen, die von MARX selber in Hinblick auf Mechanismen der antizipatorischen Aufhebung der Isolierungskonsequenzen abstrakter Arbeit gedacht waren. Auf jeden Fall wird die Isolierung, die sich aus der Produktion heraus in alle gesellschaftlichen Verkehrsformen des Proletariats hinein reproduziert, in der Organisation partiell aufgehoben. Sie ist die bestimmte Negation.

D.h. dann also, daß die Produzenten aus der Produktion herausfallen. Die Klasse an sich ist nicht Klasse, sondern ein Konglomerat miteinander konkurrierender Individuen; erst die Klasse für sich ist die Klasse, die in der Wirklichkeit zur Erscheinung kommt, als Organisation, als Koalition, als Kampf.

Anders ist es bei der B o u r g e o i s i e gewesen (dies erklärt den Unterschied der Begriffe): Die Bourgeoisie ist nie rein Klasse an sich gewesen, sondern konnte im Feudalismus ihre Organisationsformen schon fast vollständig ausbilden. Die Organisation des Bürgertums ist die Stadt, die MARX als Urtypus des Kapitals bezeichnet hat, d.h., es bedurfte für die Bourgeoisie keiner Partei in diesem Sinne. Aber das Proletariat wurde mit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals vom Land in die Stadt geworfen, wurde

dort erst Lohnarbeiter: Stadtluft macht frei, frei in dem Sinne, wie MARX es auch meinte, nämlich auf der einen Seite frei von Leibeigenschaft, auf der anderen Seite frei auch von allen Produktionsmitteln, schafft also völlig Besitzlose, Eigentumslose, ein Heer nichtorganisierter Individuen, die nur autoritär in den Manufakturen und Industriefabriken später zusammengefaßt werden können, ohne Organisation. Das Bürgertum konnte seine Organisation im Gegensatz zu der des Proletariats schon fast vollständig im Feudalwesen ausbilden. Das meine ich mit Klasse an sich.

In diesem Sinne ist das Bürgertum, das zwar auch unter sich konkurriert, aber immer schon auf der Basis seiner Institutionen, also vor allen Dingen der Städte, historisch gesellschaftlich entstanden.

MARXens Ansicht war es im übrigen, die Stellung des Arbeiters im Produktionsprozeß nicht so vollkommen der Solidarität der Arbeiter entgegenzusetzen, weil sich ja selber in der Produktionssphäre zumindest Elemente entwickeln, die Solidarität und Klassenbewußtsein fördern, und zwar durch die zunehmende Vergesellschaftungstendenz der Arbeit. D.h., daß die Produzenten im Produktionsprozeß nicht mehr vereinzelt als Individuen produzieren, sondern selber integriert werden in einen Gesamtarbeiter, damit natürlich auch die Bedingungen zur Konstitution einer eigenen Klasse als eines solidarischen Kollektivs erleichtern. Aber haben sich wirklich Organisationsformen, solidarische Formen der Arbeiter entwickelt? Oder hat sich nicht geradezu das Gegenbild dieser Solidarität, die faschistische Arbeitswelt herausgebildet! Hat sich nicht der Faschismus (MARX meinte der Sozialismus) historisch gesellschaftlich durchgesetzt?

Auf die Frage nach Entstehung des Klassenbewußtseins, nach seiner empirischen Erzeugung, gibt es bislang keine Antwort. Auch LENIN hat die P a r t e i a priori immer schon vorausgesetzt, eine Partei, die er selbst gemacht hat; ihren Entstehungsprozeß hat er nie thematisiert, nie durchschaut. Die Bedingungen der Aktionen, die vorausgingen - NARODNIKI und anarchistische Terrorzirkel usw. - all das geht in seine Reflexion nicht ein, und es gibt bislang keine Theorie, die die historischen Entstehungsbedingungen von Organisationsformen behandelt; das ist im Marxismus struktiv angelegt, da reicht der Marxismus nicht aus, um eine Theorie der Revolution zu konstituieren.

/H i s t o r i s c h e r   M a t e r i a l i s m u s/

MARX sagt (Deutsche Ideologie, Studienausgabe, S. 96): "Mit der

Teilung der Arbeit, in welcher alle diese Widersprüche gegeben sind und welche ihrerseits wieder auf der naturwüchsigen Teilung der Arbeit in der Familie und der Trennung der Gesellschaft in einzelne, einander entgegengesetzte Familien beruht, ist zu gleicher Zeit auch die Verteilung, und zwar die ungleiche, sowohl quantitative wie qualitative Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte gegeben, also das Eigentum, das in der Familie, wo die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes, schon seinen Keim, seine erste Form hat. Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Ökonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist. Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke - in dem einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem andern in Bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird".

Das ist nicht einleuchtend! Wenn Arbeitsteilung und Privateigentum identisch sind, wenn schon der Eigentumsbegriff, wie er gewissermaßen aus der naturwüchsigen Sklaverei des Mannes über die Frau und Kinder in der Familie entwickelt ist, schon dem Begriff des modernen Privateigentums entspricht, dann ist die gesamte Geschichte bürgerliche Gesellschaft. Projiziert MARX hier nicht die bürgerliche Gesellschaft auf die ganze Geschichte? Und ist das Grundeigentum dann auch Privateigentum? Dazu noch eine Stelle bei MARX (s.o., S. 100): "Die durch die auf allen bisherigen geschichtlichen Stufen vorhandenen Produktionskräfte bedingte und sie wiederum bedingende Verkehrsform ist die bürgerliche Gesellschaft, ..."

Ist es nicht MARX' und ENGELS' Maxime *materialistischer Geschichtsschreibung*, daß die Vergangenheit vorkapitalistischer Gemeinwesen nur erkennbar ist aus der Perspektive der hochentwickelten auf Arbeit und Arbeitsteilung begründeten kapitalistischen Gesellschaftsformation, die erstens gegen die traditionelle idealistische Geschichtsauffassung (HEGEL, Entfaltung eines der Geschichte selbst enthobenen Absoluten), zweitens gegen den Historismus bei RANKE und DILTHEY (es gäbe kein logisch vermittelndes Band zwischen einzelnen Epochen) steht, und die hier blind angewandt wird und zur Identität von Arbeitsteilung und Privateigentum führt? Wenn man MARXens Satz so interpretiert, ergibt sich eine Zweideutigkeit in der MARXschen Theorie: ob er nämlich den Begriff der Arbeitsteilung nicht mit jener Arbeitsteilung im Prinzip doch gleichsetzt, die warenproduktiv ist, also das, was er später als abstrakte Arbeit bezeichnet hat? Und das Geld, das Ausdruck dieser Warenproduktion ist und damit dieser Arbeitsteilung, das gibt es ja nun schon seit Urzeiten (s. Grund-

risse, Einleitung, S. 27). D.h., MARX ist jetzt auch nicht so zu interpretieren - dann würde er mißverstanden - als ob er hier eine Universalgeschichte projiziert habe, als ob es so aussehe, wenn man die Geschichte aus der Perspektive der hochentwickelten bürgerlichen Gesellschaft betrachte, als ob alle Gemeinwesen zielgerichtet mit teleologischer Notwendigkeit in die bürgerliche Gesellschaft hätten münden müssen. Das ist nicht richtig. MARX identifiziert nur in den vorhergehenden Gemeinwesen jene Organisationsformen, die die Keimformen der bürgerlichen Gesellschaft schon in sich tragen, die aber in diesem Gemeinwesen eine nebensächliche, akzidentelle Rolle spielen; so z.B. das Auftreten des Geldverkehrs im römischen Imperialismus; das Auftreten bestimmter Organisationsformen in der germanischen Organisation des Heidentums. Dort identifiziert er all jene Momente aus der Perspektive der entfalteten bürgerlichen Gesellschaftsformation, die schon bürgerliche Organisationsformen der Möglichkeit nach enthalten. Es ist nichts darüber ausgesagt, (MARX in seinen Briefen an MICHAILOWSKI) daß mit Notwendigkeit diese Momente hätten zur Entfaltung kommen müssen. MARX stellt keinen zwingenden universalgeschichtlichen Zusammenhang her (das betrifft auch die Transformation von bürgerlicher in sozialistischer Gesellschaft).

Die II. und III. Internationale haben solche Metaphysik universalgeschichtlicher Art aus der Theorie gemacht: Die Revisionisten mit dem Interesse, die Revolution als überflüssig hinzustellen, weil der Sozialismus sich ja sowieso im Schoß der kapitalistischen Gesellschaft entwickelt. Die Stalinisten mit dem Interesse, was im Grunde ein Aufgeben revolutionärer Veränderung ist, die Revolution als solch ein naturnotwendiges Produkt hinzustellen, zu dem man gar nicht erst groß organisieren und die Massen erziehen muß.

Das waren universalgeschichtliche Deformierungen der MARXschen Theorie. Und in der Tat gibt es ambivalente Interpretationsmöglichkeiten aus der MARXschen Theorie, die so etwas nahelegen, und die Deutsche Ideologie gehört zu solch einer Schrift, die solch zwingenden, naturnotwendigen universalgeschichtlichen Zusammenhang der Konstruktion von Kapitalismus und Sozialismus nahelegen könnte.

Dem könnte man entgegenhalten, was im Abschnitt über Kommunismus in der Deutschen Ideologie (S. 132/133) gesagt wird: "Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Vorraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und

der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. Seine Einrichtung ist daher wesentlich ökonomisch, die materielle Herstellung der Bedingungen dieser Vereinigung. Das Bestehende, was der Kommunismus schafft, ist eben die wirkliche Basis zur Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehenden, sofern dies Bestehende dennoch nichts als ein Produkt des bisherigen Verkehrs der Individuen selbst ist." Die Kommunisten behandeln also praktisch die durch die bisherige Produktion und vom Verkehr erzeugten Bedingungen als unorganische, ohne indes sich einzubilden, es sei der Plan oder die Bestimmung der bisherigen Generationen gewesen, ihnen Material zu liefern, und ohne zu glauben, daß diese Bedingungen für die sie schaffenden Individuen unorganisch waren". Aber was er vorhersagt (S. 131) "Schließlich erhalten wir noch folgende Resultate aus der entwickelten Geschichtsauffassung: 1. In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte und Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie und Geld) - und was damit zusammenhängt, daß eine Klasse hervorgerufen wird, welche alle Lasten der Gesellschaft zu tragen hat, ohne ihre Vorteile zu genießen, welche aus der Gesellschaft herausgedrängt, in den entschiedensten Gegensatz zu allen anderen Klassen forciert wird; eine Klasse, die die Majorität aller Gesellschaftsmitglieder bildet und von der das Bewußtsein über die Notwendigkeit einer gründlichen Revolution, das kommunistische Bewußtsein, ausgeht, das sich natürlich auch unter den andern Klassen vermöge der Anschauung der Stellung dieser Klasse bilden kann; 2. daß die Bedingungen, innerhalb deren bestimmte Produktionskräfte angewandt werden können, die Bedingungen der Herrschaft einer bestimmten Klasse der Gesellschaft sind, deren soziale, aus ihrem Besitz hervorgehende Macht in der jedesmaligen Staatsform ihren praktisch-idealistischen Ausdruck hat, und deshalb jeder revolutionäre Kampf gegen eine Klasse, die bisher geherrscht hat, sich richtet; 3. daß in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangetastet blieb und es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Verteilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige Art der Tätigkeit richtet, die Arbeit beseitigt und die Herrschaft aller Klassen mit den Klassen selbst aufhebt, weil sie durch die Klasse bewirkt wird, die in der Gesellschaft für keine Klasse mehr gilt, nicht als Klasse anerkannt wird, schon der Ausdruck der Auflösung aller Klassen, Nationalitäten etc. innerhalb der jetzigen Gesellschaft ist; und 4. daß sowohl zur

massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die herrschende Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die stürzende Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden."

Und nun habe ich eine Frage. MARX sagt, die Erzeugung des kommunistischen Bewußtseins sei nur in einer Revolution möglich. Wie aber kommt die Revolution zustande? Ohne kommunistisches Bewußtsein und ohne massenhafte Veränderung der Menschen?

Auch MARX würde zugestehen, daß zu einer proletarischen Revolution auch vorweg schon die Produktion kommunistischer Bewegung, das sich in der Revolution dann selber wieder transformiert, zu einer Veränderung der Menschen nötig ist. So etwa, wenn er sagt: "... 20, 30, 50 Jahre blutiger Bürgerkriege für die Arbeiterklasse, nicht, um die Umstände, sondern sich selbst zu verändern ...", sind notwendig.

Aber all das kann nicht erklären, wie überhaupt erst die klassenbewußte Organisation zustande kommt, in der solch verändertes Bewußtsein sich manifestiert und dann die Revolution zustande bringt. Ich glaube, daß dies aufgrund einer bestimmten Bedingung nicht geleistet wurde und möchte dazu eine These aufstellen, die zu einer Revision des Marxismus zwingt, nämlich die, daß MARX die Revolution immer schon metaphysisch voraussetzt. Und zwar hat er auch bestimmte historische Gründe dafür; denn die Revolutionen, die er historisch vor Augen hatte, die französische Revolution über 1830, 1848, bis hin zur Kommune von 1873, diese Revolutionen haben nicht als proletarische begonnen, sondern immer als bürgerliche. Die Revolutionen im 19. Jahrhundert sind vom Proletariat nicht gemachte bürgerliche Praxis, das Bürgertum hat noch eine progressive Funktion, es ist das Bürgertum, das 1848 um die politische Macht kämpft, und das Proletariat beteiligt sich am Machtkampf des Bürgertums, und kommt keineswegs über diese bürgerliche Vorstellung hinaus. D.h., MARX hat es mit der Tatsache zu tun, daß die bürgerliche Revolution, wobei das Bürgertum eine noch progressive Funktion hat, was sie im 20. Jahrhundert ja nicht mehr hat. MARX geht von der Tatsache aus, daß es eine objektive Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution gibt, wobei er vor dem Problem steht, die bürgerliche in die proletarische Revolution zu transformieren.

Zur Verdeutlichung ein Hinweis aus den "Klassenkämpfen in Frankreich". (ME, Ausgewählte Schriften I,) "Mit einem Worte: Nicht in seinen unmittelbaren tragikomischen Errungenschaften brach sich der revolutionäre Fortschritt Bahn, sondern umgekehrt in der Erzeugung einer geschlossenen, mächtigen Konterrevolution, in der Erzeugung eines Gegners, durch dessen Bekämpfung erst die Umsturzpartei zu einer wirklich revolutionären Partei heranreifte."

Die Schrift kennzeichnet (für MARX historisch berechtigt) die objektive Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution. MARX meint wirklich, daß dieser Prozeß unter den Bedingungen der Erzeugung von Konterrevolution so aussieht. Daß hinter dem Rücken und über das Bewußtsein der Proletarier hinweg die bürgerliche Revolution selbst die Desillusionierungen produziert, daß das Proletariat zum Klassenbewußtsein aus diesen objektiven Bedingungen gelangt. Das ist eine Metaphysik des Weltgeistes. Für das 20. Jahrhundert ist diese Dialektik nicht mehr gültig, weil das Bürgertum nur noch konterrevolutionäre Funktion hat. (S. dazu ROSA LUXEMBURGs Begriff der Spontaneität). Hier ist MARX vom Geist bürgerlicher Revolution geschlagen; ist seine Theorie insofern keine Theorie der proletarischen Revolution, als es für ihn eine metaphysisch überhöhte Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution gibt?

/DISKUSSION/
/Sprache/

Fragesteller W.N.: Wir haben einmal den Zusammenhang zwischen Arbeitsteilung und Bewußtsein zu klären versucht, und sind dabei auf das Problem der Sprache gekommen; MARX sagte da: Sprache ist praktisches Bewußtsein; und wir haben gesagt - das geht aus MARX hervor - Sprache ist aus der Arbeitsteilung entstanden. Sprache ist das praktische Bewußtsein der geteilten Arbeit. Wenn das so ist, möchte ich gerne wissen, wieso MARX die Arbeitsteilung durchschauen konnte, wenn auch seine Sprache diese widerspiegelt; ich möchte wissen - das geht aus der marxschen Theorie nicht hervor - wieso MARX imstande war, die Arbeitsteilung seiner eigenen Gesellschaft zu durchschauen, wenn auch sein Bewußtsein durch das gesellschaftliche Sein bestimmt ist, oder anders gesagt, wenn in Sprache und Bewußtsein keine Momente enthalten sind, die gewissermaßen über die Bestimmung des Bewußtseins durch das gesellschaftliche Sein hinausgehen, dann könnte man auch nicht kritisch die Gesellschaft erkennen. Was ist aber dieses Moment, das darüber hinausgeht, und wodurch wird es eigentlich konstituiert? MARX

selber hat meiner Meinung nach eine objektive Antwort darauf: Die Konkurrenz, sagt er, isoliert die Proletarier nicht nur voneinander, sondern bringt sie auch zusammen, bringt sie in Verkehr, und dieses Zusammenbringen bedeutet, daß man auch die Fähigkeit hat zur Synthesis. KRAHL: Das ist eine objektive Interpretation, von der ich meine, daß sie enorm viel an Plausibilität hat, aber sie scheint mir eins nicht zu erklären: die Kritik der politischen Ökonomie - und unter diesem Aspekt als revolutionäre Theorie haben wir sie ja wohl zu lesen beansprucht, ist eine Theorie, die die Bedingungen einer Veränderung der Gesellschaft aufzeigt. Um diese aufzuzeigen, muß sie zunächst einmal die Bedingungen aufzeigen, die das verhindern, also das falsche Bewußtsein. So mündet das Warenkapitel etwa mit logischer Konsequenz in das Fetischkapitel, wo falsche Bewußtseinsformen aufgezeigt werden. Ich bin in der Tat der Meinung, daß die Kritik der politischen Ökonomie hinreichend war, um die Bestimmung des Bewußtseins aus dem gesellschaftlichen Sein zu erklären; aber MARXens Desiderat ist es ja, daß die Menschen durch Bewußtsein Geschichte machen und dieses Verhältnis sich umkehrt. Ich bin der Meinung, daß das die MARXsche Theorie nicht erklären kann.

Daß die Kritik der politischen Ökonomie als revolutionäre Theorie der Herrschaftsentschleierung und der gesellschaftlichen Dynamik zur Theorie des historischen Materialismus unvermittelt ist, als Theorie und Geschichte der Klassenkämpfe, das rührt einerseits aus dem schon genannten Grund her, daß für MARX die Revolution eine schon immer vorgefundene, und nicht machbare, sondern nur proletarisch transformierbare Tatsache ist. Nachdem die Revolution nach 1872 ausblieb, hat MARX so gut wie kein revolutionstheoretisch relevantes Wort mehr gesagt. Die Kritik des Gothaer Programms geht auf die Konstruktion der künftigen Gesellschaft zu, aber sagt nicht, wie die Revolution zustande kommt.

Und jetzt geht noch ein zweites Moment mit ein: Ich glaube, ein reduzierter Begriff von Produktion (ich meine, daß HABERMAS ein richtiges Problem zumindest aufgeworfen hat). Und zwar spiegelt sich das in folgendem Text der Deutschen Ideologie wieder (Fischer, ME Studienausgabe I, S. 97). Er spricht davon, wie im Rahmen privateigentümlicher Arbeitsteilung die Produkte der eigenen Tätigkeit des Menschen sich als seiner Kontrolle entzogen über seinen Kopf festsetzen und die Gestaltung von Staat und dergleichen mehr annehmen und sagt hier: "Dieses sich Festsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unseres eigenen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung,

und eben aus diesem Widerspruch des besonderen und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als Staat eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen an, und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit, aber stets auf der realen Basis der in jedem Familien- und Stammkonglomerat vorhandenen Bänder, wie Fleisch und Blut, Sprache, Teilung der Arbeit in größeren Maßstabe und sonstigen Interessen ..."

Wenn man davon ausgeht, daß Produktion als Prinzip von Geschichte Arbeit und Arbeitsteilung ist, und daß gleichwohl alle Geschichte eine Geschichte von Klassen ist . Das eine ist Gegenstand - ich trenne jetzt absichtlich analytisch, obwohl die analytische Trennung Ideologie ist, aber sie ist eine MARXsche - dann geht es um die Bedingungen einer Theorie der Revolution: Wenn Produktion das Prinzip der Geschichte ist und bloß Arbeit und Arbeitsteilung, und alle Geschichte gleichwohl eine Geschichte von Klassenkämpfen, so ist es logisch nicht möglich, diese Produktion und das Bewußtsein von Produktion zu den Klassenkämpfen hin zu vermitteln. Hier geht eine Lücke in die MARXsche Konstruktion der Geschichte ein, und ich glaube sie bezeichnen zu können mit Sprache.

Familie, Sprache und Arbeitsteilung sind meiner Meinung nach die Prinzipien, die in der Geschichte als Geschichte zur Entfaltung kommen. Ich bin auch der Meinung, und das haben z. B. HORKHEIMER und ADORNO in der Dialektik der Aufklärung gesehen, daß Sprache zwar aus Arbeitsteilung entsteht, daß Sprache aber nicht bloße Widerspiegelung der Arbeitsteilung sein kann, weil sonst nicht erklärbar ist, wie man die Gesellschaft überhaupt richtig erkennen könnte.

MARX muß nicht nur die Bedingungen angeben, unter denen das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein bestimmt wird, denn ein vom gesellschaftlichen Sein bestimmtes Bewußtsein ist ja auch ein falsches Bewußtsein; er muß auch die Bedingungen angeben, wie man mit Bewußtsein das gesellschaftliche Sein bestimmt. Das aber ist nötig für die Bildung von Klassenbewußtsein. Ich sage nicht, Sprache tritt gleichwertig als Prinzip neben den Begriff der Produktion; aber ich meine, daß in dem Augenblick, wo Warenproduktion und Geld sich entwickeln, und damit auch Tauschverkehr, Sprache ein Moment enthält, das über das gesellschaftliche Sein hinausgeht.

N A T U R W Ü C H S I G K E I T D E R P R O D U K T I O N
S c h u l u n g s p r o t o k o l l v o m 13. 1. 70

Nach KRAHL hat die Einleitung zu den Grundrissen den Sinn, die Naturbasis der bürgerlichen Ökonomie zu kritisieren, und Produktion auf der Basis der Ökonomie allererst zu konstituieren. Um diese Kritik belegen zu können, muß auf den Begriff von Produktion und den der Naturwüchsigkeit bzw. Ideologie in bürgerlichen und vorbürgerlichen Gesellschaften reflektiert werden. Von der Naturbasis Erde abgesehen sind die vorbürgerlichen Produktionsverhältnisse ebenso von Menschen geschaffen wie die kapitalistischen. Der Unterschied liegt darin, daß letztere mit Bewußtsein geschaffen worden sind, dies aber verdrängt wurde, während die Abstraktionen ersterer gar nicht bewußt sind. Es ist also Identität und Differenz der Gesellschaftsformationen herauszuarbeiten, was bei MARX in versteckten Formulierungen, die KRAHL hier aufzeigt, angelegt ist.
(W.N.)

Ich weiß nicht so recht, wie wir jetzt in die Diskussion einsteigen sollen. MARX erörtert hier ja, und manchem wird das recht scholastisch erschienen sein, im ersten Teil der Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie (in der im Grunde genommen das erkenntniskritische Selbstverständnis der Marxschen Theorie sich reflektiert, sieht man einmal ab von den Feuerbachthesen).
P r o d u k t i o n als Kategorie von Totalität, in die alle übrigen Bereiche des ökonomischen Verkehrs der Gesellschaft, nämlich Distribution, Konsumtion und Zirkulation mit einbegriffen sind. Er versucht dies in einer ganz bestimmten Dialektik nachzuweisen. MARX macht nämlich eine Abstraktion hiermit, die er später selbst als ideologisch erweist, nämlich, daß er zunächst einmal den Begriff der Produktion von den bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufen, auf der allein dieser Begriff zu erörtern ist, loslöst und gewissermaßen die ideologische Abstraktion der bürgerlichen Ökonomie, die den Produktionsbegriff ahistorisch behandelt, mitmacht. Allerdings so, daß er explizit, und daran sollten wir vielleicht beginnen, vorher vorausschickt, daß, "wenn also von Produktion", wie er schreibt, "die Rede ist, immer von Produktion auf einer bestimmten Entwicklungsstufe die Rede ist, von der Produktion gesellschaftlicher Individuen." MARX beginnt mit einer Kritik an der Projektion des Produktionsbegriffs in einen geschichtslosen Naturzustand der eingeselligen Robinsonade, um dann in eine Erörterung des allgemeinen Produktionsbegriffs überzugehen. Diese Allgemeinheit des Produktionsbegriffes, die

er hier erörtert, ist nichts anderes als die Widerspiegelung der Realität von Produktion in der kapitalistischen Gesellschaftsformation selber, die überhaupt erst den Begriff von Produktion als solch ahistorische Allgemeinheit historisch produziert hat. Das weist er im 2. Teil nach.

Ich meine aber, daß wir übergehen sollten, weil das eine sehr nützliche Reflexion ist, zum Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und geschichtlich bestimmter Produktion am Anfang. Es mag für uns selbstverständlich sein, was er darin sagt. Aber daran kann man überhaupt erst sehen, wie sich die MARXsche Theorie von Produktion als geschichtliche begreift. Erstens: Das grundsätzlich Neue der MARXschen Theorie von Produktion, was für uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, ist, daß MARX eine Gesellschaftsformation als historisch vergängliche begreift. Und zweitens, als eine, die dynamisch ist. Das bedeutet, eine Gesellschaftsformation, die ihre eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse und technologischen Reproduktionsverhältnisse permanent umwälzt, im Gegensatz zur feudalen Gesellschaft. Sie hat Produktionsverhältnisse und gesellschaftliche Verkehrsformen entwickelt, die permanent die Gesellschaft selbst revolutionieren und ihrem eigenen Untergang zutreiben. Lassen wir mal dahingestellt, ob diese Zusammenbruchstendenz, die MARX mit seiner These von der permanenten Revolutionierung der Gesellschaft aufgestellt hat, stimmig war.

Das grundsätzlich Neue, wie es GROSSMANN in seinem Bändchen über MARX, "Die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik" entfaltet hat, ist: MARX begreift die Gesellschaft als eine historisch vergängliche. Das war neu damals, obwohl es uns heute als selbstverständlich erscheint. Und vielleicht könnten wir damit anfangen. Er fängt an, den Begriff der Produktion zu erörtern und sagt: "Der vorliegende Gegenstand ist zunächst die materielle Produktion." - "In Gesellschaft produzierende Individuen - daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt. Der einzelne und vereinzelte Jäger und Fischer, womit SMITH und RICARDO beginnen, gehört zu den phantasielosen Einbildungen der 18.-Jahrhundert-Robinsonaden, die keineswegs, wie Kulturhistoriker sich einbilden, bloß einen Rückschlag gegen Überverfeinerung und Rückkehr zu einem mißverstandenen Naturleben ausdrücken. So wenig wie ROUSSEAUs contrat social, der die von Natur independenten Subjekte durch Vertrag in Verhältnis und Verbindung bringt, auf solchem Naturalismus beruht. Dies Schein und nur der ästhetische Schein der großen und kleinen Robinsonaden. Es ist vielmehr die Vorwegnahme der 'bürgerlichen Gesellschaft', die seit dem 16. Jahrhundert sich vorbe-

reitete und im 18. Riesenschritte zu ihrer Reife machte. In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn zu früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen. Den Propheten des 18. Jahrhundert, auf deren Schultern SMITH und RICARDO noch ganz stehen, schwebt dieses Individuum des 18. Jahrhunderts- das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem 16. Jahrhundert neu entwickelten Produktivkräfte - als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangne sei. Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte. Weil als das naturgemäße Individuum, angemessen ihrer Vorstellung von der menschlichen Natur, nicht als ein geschichtlich entstandenes, sondern von der Natur gesetztes. Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen. STEUART, der in mancher Hinsicht im Gegensatz zum 18. Jahrhundert und als Aristokrat mehr auf historischem Boden steht, hat diese Einfältigkeit vermieden." (1)

Hier ist erstens die These aufgestellt, daß der Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaft zurückprojiziert wird auf einen mythischen Naturzustand bei den Ökonomen des Bürgertums. Ich würde damit eine ganz bestimmte These verbinden. Zweitens, daß Individuum und Produktion in einem bestimmten Zusammenhang stehen. Das sollten wir vielleicht diskutieren. MARX sagt ja hier etwas ganz Wesentliches, was hier noch nicht so zum Vorschein kommt, aus: über die Basis, über die ideologische Basis der bürgerlichen Ökonomie. Zunächst geht es um diesen Vorwurf, diese Kritik an dem Verhältnis von Geschichte und Vorgeschichte, wie es sich in der bürgerlichen Ökonomie widerspiegelt.

T e i l n e h m e r : Was MARX hier den bürgerlichen Ökonomen vorwirft und damit sie praktisch auch zu Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft erklärt, ist doch, wenn man nochmal anknüpft an das, was er in der Deutschen Ideologie gesagt hat, daß quasi ein Prozess vorgenommen wird, daß das Individuum einer späteren Epoche und auch sein Bewußtsein der vorigen Epoche unterstellt wird und daraus dann auch die Entwicklung der Produktivkräfte praktisch aus dem Bewußtsein der Individuen abgeleitet werden kann. Er sagt an einer anderen Stelle: "Das ist es aber alles nicht, worum es bei den Ökonomen wirklich in diesem allgemeinen Teil sich handelt. Die Produktion soll vielmehr - siehe z.B. MILL - im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in von der

(1) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt/Main, S. 5

Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden. Dies ist der mehr oder minder bewußte Zweck des ganzen Verfahrens." (1)

Und das ist praktisch gerade die These, mit der er die bürgerlichen Ökonomen inkriminiert, daß die also bürgerliche Verhältnisse oder von den bürgerlichen Verhältnissen abstrahieren, um dann den Menschen an sich betrachten zu können, der in dieser bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist. Dann auch die Formen oder Bestimmungen von Produktion als allgemeine, die sich aber nur in der spezifischen bürgerlichen Gesellschaft entwickelt haben können, zu unterstellen und damit diese bürgerlichen Verhältnisse auch als natürlich und nicht veränderbar darzustellen. Denn was demnach natürlich oder anlagemäßig ist, wäre auch ein nicht zu veränderndes. T e i l n e h m e r : Was man dazu sagen könnte, ist: der MARX hat das ja auch in anderen Schriften, in den Pariser Manuskripten einerseits, und im Fetischkapitel im Kapital auf den Begriff gebracht. MARX weiß, obwohl er den Begriff der Ware als zentrale Kategorie in den Pariser Manuskripten noch nicht einführt, daß die Nationalökonomen schon erkannt hatten, daß der Wert eines Arbeitsproduktes abhängt vom Wert der gesellschaftlich durchschnittlich ... Arbeitszeit, die zu seiner Herstellung gebraucht wird. Was er den englischen Nationalökonomen allerdings vorwirft, ist die Tatsache, daß sie erst mit dem Produkt der Arbeit sich beschäftigen. Das erklärt er in seinem Entfremdungskapitel daraus, daß die entfremdete Arbeit zuerst in der Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt und nicht vom Arbeitsprodukt selbst widerscheint. In diesem Fetischkapitel führt er das dahingehend aus, daß der Wert der Arbeit auch erst deshalb wieder im Wert des Produktes wiederkehrt, weil die einzelnen Produzenten erst auf dem Markt ihre Produkte austauschen. Das heißt, der Wert konkretisiert sich, bzw. realisiert sich erst in der Sphäre der Zirkulation. Indem die englischen Nationalökonomen also bereits vom Produkt der Arbeit ausgehen, und den Tausch als ein Naturverhältnis darstellen, waren sie auch nicht in der Lage, den Wert der abstrakten Arbeit, auch den Vorgang des Arbeitsprozesses selbst dahingehend zu reduzieren, daß die eigentliche historische Dimension eröffnet worden wäre, die es ihnen möglich gemacht hätte, zu durchschauen, daß der Tausch, so wie er auf dem kapitalistischen Markt vor sich geht, tatsächlich nur eine besondere Form der kapitalistischen Produktion ist. Ich beziehe das

(1) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt/Main, S. 8/9

dahingehend auf den Text, daß dadurch, daß diese englischen Nationalökonomen ihre ganzen Ableitungen erst von der Zirkulationssphäre her machen konnten, und sich nicht auf den Produktionsprozeß als konstitutiv beziehen konnten, alle Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft als gewissermaßen naturwüchsige ansehen. K R A H L : Du willst damit sagen, daß die bürgerlichen Ökonomen, also die klassischen Ökonomen SMITH und RICARDO, geblendet waren vom ahistorischen Schein der Zirkulationssphäre. Da würde MARX wahrscheinlich widersprechen. Das würde er der romantisierenden Vulgärökonomie zugeordnet haben, nicht aber der k l a s s i s c h e n Ö k o n o m i e, die ja die Wertabstraktion als solche schon entdeckt hat und wirklich eine Analyse des Produktionsprozesses geliefert hat. Ich glaube nämlich, es sind nicht bloß ökonomietheoretische Erwägungen, die die klassische Ökonomie zur Enthistorisierung des Produktionsprozesses verleitet haben, sondern wie ich meine, wie es gerade diese Erörterung über Individualität nahelegt, bestimmte, aus den realökonomischen Ursachen erklärbare Anschauungen bürgerlicher Anthropologie, und ich glaube, daß man daraus eine ganz bestimmte These herleiten kann, in bezug auf die theoretische Selbstbegründung der bürgerlichen Ökonomie, gegen die MARX angeht. Wenn man nämlich den 2. Abschnitt liest: "Je tiefer wir in die Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen zugehörig: erst noch in ganz natürlicher Weise in der Familie und in der zum Stamm erweiterten Familie; später in dem aus dem Gegensatz und Verschmelzung der Stämme hervorgehende Gemeinwesen in seinen verschiednen Formen. Erst in dem 18. Jahrhundert, in der "bürgerlichen Gesellschaft", treten die verschiednen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelten Einzelnen, ist grade die der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politicon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelten Einzelnen außerhalb der Gesellschaft - eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagnen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt - ist ein ebensolches Unding, als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten. Der Punkt wäre gar nicht zu berühren, wenn die Fadaise, die bei den Leuten des 18. Jahrhunderts Sinn und Verstand

hatte, von BASTIAT, CAREY, PROUDHON etc. nicht wieder ernsthaft mitten in die modernste Ökonomie hereingezogen würde. Für PROUDHON u.a. ist es natürlich angenehm, den Ursprung eines ökonomischen Verhältnisses, dessen geschichtliche Entstehung er nicht kennt, dadurch geschichtsphilosophisch zu entwickeln, daß er mythologisiert, Adam oder Prometheus sei auf die Idee fix und fertig gefallen, dann sei sie eingeführt worden etc. Nichts ist langweiliger, trockener, als der phantasierende locus communis." (1)

MARX führt ja hier ein bestimmtes aus. Erstens - ich meine es wird ein quid pro quo vorgenommen - das bürgerliche Individuum, womit ja nicht gemeint ist, das biologische Einzelwesen in seiner animalischen Struktur, ist Produkt hochentwickelter gesellschaftlicher Arbeitsteilungsverhältnisse, so wie ja mit dem bürgerlichen Individuum auch der Anspruch auf Autonomie, Mündigkeit und Emanzipation von der Natur und den Naturzwängen gesetzt ist. Das zweite ist, und das scheint mir das sehr viel wesentlichere zu sein, geht eine Differenzierung im Gesellschaftsbegriff ein. MARX sagt hier etwas, was er in dem Abschnitt "Epochen, die der Ökonomischen Gesellschaftsformation vorhergehen" (2) entfaltet hat und was ALFRED SCHMIDT in seinem Nachwort zu Marxismus und Existenzialismus sehr deutlich hervorgehoben hat, daß der B e g r i f f v o n G e s e l l s c h a f t im strengen Sinne nur für die bürgerliche Gesellschaft gilt. Daß MARX nicht zufällig für vorbürgerliche Organisationen des menschlichen Zusammenlebens die Begriffe von Stamm, Gemeinwesen und dergleichen mehr gebraucht. Damit meint er, Gesellschaft ist ein hochentwickelter Zustand, in dem die Menschen universal miteinander in Kontakt treten. Wie etwa die bürgerliche Gesellschaft nicht zu denken ist ohne die ihr immanente Entwicklung zum Weltmarkt, universalem Verkehr der Menschen untereinander. Wobei das Spezifische an der bürgerlichen Gesellschaft ist, daß dieser universale Verkehr gewissermaßen die Individuen abstrakt zusammenbringt, aber konkret auseinanderhält durch die Organisation privaten Eigentums. Es ist die Dialektik, daß der gesellschaftliche Verkehr selbst wiederum sich zu einer Art zweiter Natur verselbständigt. Während Gemeinwesen, Stämme und dergleichen mehr immer noch gebunden sind an naturwüchsige und nicht verdinglicht naturwüchsige Organisationsformen - unmittelbar etwa an die grundeigentümlich organisierte Erde. So haben sie überhaupt nicht die Fähigkeit

(1) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt/Main, S. 6
(2) ebenda, S. 375 ff.

zum Verkehr. Nicht zufällig ist nach dem Zerfall des Römischen Reiches das Geld abgestorben, so sehr Karl der Große sich auch bemüht hat, Geldformen einzuführen. Es konnte gar nicht gelingen, weil die einzelnen Lokalitäten nicht untereinander verkehrten, und erst mit der Entstehung des Handels von Nowgorod nach Belgien und von Florenz nach Konstantinopel, als sich die Städte bildeten, hat sich überhaupt Verkehr herausgebildet und wenn man so will, auch bürgerliche Individualität. Das heißt, universaler Verkehr und Individualität sind aufeinander bezogen. Das ist das, was MARX hier sagt.

Die These, die ich jetzt dazu aufstellen möchte, ist: Insofern die bürgerliche Ökonomie und das Individuum Produkte hochentwickelter gesellschaftlicher Zustände sind, nämlich der bürgerlichen Gesellschaft, aus der Dialektik von privatier und citoyen wenn man so will, heraus, auf einen mythischen Naturzustand rückprojiziert werden, ist das kein ökonomietheoretischer Vorgang. Die bürgerliche Ökonomie steht nicht auf dem Standpunkt der Ökonomie. Sie ist immer noch idealistisch in einem ganz bestimmten Sinn. Sie leitet nicht die Überbauformen aus der Ökonomie ab, sondern leitet sich selbst, die Ökonomie, aus den Überbauformen ab. Anders gesagt, die bürgerliche Ökonomie hat zur Grundlage eine Naturideologie. Sie basiert auf Rechtskategorien, die an sich erst überhaupt abgeleitet werden müßten aus der Ökonomie, sich faktisch auch daherleiten. Ein Mechanismus, den die bürgerliche Ökonomie nicht durchschaut. ADAM SMITH und RICARDO stehen auf dem Standpunkt des klassischen Naturrechts. Erst MARX stellt sich auf den Standpunkt der Basis, nämlich der Ökonomie, durch eine Kritik an dieser Ökonomie. Deshalb ist dieser historische anthropologische Vorspann so wichtig. Hier wird im Grunde genommen entlarvt, daß die bürgerliche Ökonomie auf Rechtskategorien basiert. Implizit, nämlich im Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft, stellt sie sich im Grunde genommen auf die abstrakte Rechtsperson. Das Individuum, das die bürgerliche Ökonomie meint, Robinson, ist kein biologisches Einzelwesen. Robinson ist die naturbeherrschende Rechtsperson.

T e i l n e h m e r : Das reicht aber nicht als Erklärung. Weil diese Art der Enthistorisierung des jeweils letzten Gesellschaftszustandes, wie MARX schreibt, jeder Epoche bisher zueigen gewesen ist, also nicht nur ein spezifisch bei der kapitalistischen Produktion, bei den kapitalistischen Ökonomen auftauchendes Phänomen ist, scheint mir eine weitere brauchbare Erklärung zu sein, daß die Ideologen einer Klasse, die durch eine Revolution als die herrschende sich zu etablieren versuchte, immer auch das Interesse hatte, ihre eigene Herrschaft dadurch zu legitimieren, daß sie sie

als die naturrechtliche oder natürlich dem Menschen angemessene Gesellschaftsform interpretiert hat. Und von daher hatte sie auch immer das Interesse, die historische Gesellschaftsform als die natürlich-menschliche auszugeben, um damit sie als die letztendliche auszugeben, um damit eben ihre Herrschaft zu stabilisieren. Ich meine, daß das Moment des revolutionären Interesses bei den Ideologen der herrschenden Klasse mithineinspielt.
T e i l n e h m e r : Ich glaube, das muß man differenzieren. Denn die These, die hier im 1. Abschnitt von MARX aufgestellt wird, ist sowohl eine geschichtsphilosophische als auch eine revolutionäre. Das Verhältnis von Unterbau und Ideologie, und das ist wahrscheinlich auch die These, die man daraus extrapolieren könnte, wandelt sich mit der bürgerlichen Produktionsweise. Wir haben uns ja das letzte Mal gefragt, wie MARX aus einer Kritik der politischen Ökonomie gleichsam revolutionäre Handlungsanweisungen geben kann, wie er Kategorien eines revolutionären Klassenkampfes aus den Kategorien der Kritik der bürgerlichen Ökonomie entwickeln kann. Und die Kritik, die hinsichtlich dessen an MARX auch von HABERMAS und WELLMER geübt wurde, war, daß MARX, um das zu tun, was er der Kritik zufolge nicht leisten konnte, den Begriff der Produktion, den er sozusagen als Sichselbstkonstitution des bürgerlichen revolutionären Individuums als auch die Selbstabschaffung dieses Individuums als ein arbeitsteilig und isoliert organisiertes in der Gesellschaft auf den Begriff der Produktion, nämlich materielle Produktion, letztlich auf Arbeit, reduziert. Das heißt, wir müßten also den Zusammenhang einerseits zwischen Individuum und Gesellschaft und den Begriff, der dazwischensteht, der beide umfaßt: nämlich den Begriff Produktion untersuchen. Und dann wird es sich erst zeigen, daß die kapitalistische Produktionsweise gegenüber anderen Produktionsweisen den Vorteil - und das ist ja MARXens These - aufweist, daß sie die Dialektik von Geschichte und Vorgeschichte (nicht nur), die Dialektik zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften zu durchschauen. Sie ist dieser nicht nur ausgesetzt, sondern es besteht historisch zum ersten Mal die Möglichkeit, dieses Verhältnis, das heißt also, die Produktion als immer schon gleichmäßig selbst zerfallende, darum den Konflikt zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften selbst, zu durchschauen und seiner naturwüchsigen Automatik zu entheben. Und insofern ist es der kapitalistischen Produktionsweise eigen, daß sie - und es wäre eben zu klären, daß es wirklich so ist, daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie ableitbar sind aus dem Naturrecht. Und was konstituiert das Naturrecht?
K R A H L : Ja natürlich, das ist ja klar, daß die Kategorien des Naturrechts gewonnen sind aus 1.) dem undurchschauten Übergang

von der feudalen in die bürgerliche Gesellschaft, siehe THOMAS HOBBES "Leviathan" , 2.) aus der Etablierung des Tauschverkehrs, siehe JOHN LOCKES "Über die Regierung" . Das ist ganz selbstverständlich. Nur, die bürgerliche Ökonomie selbst betrachtet das Naturrecht und nicht die Ökonomie als Basis.

Teilnehmer: Und man könnte auf Grund des Produktionsbegriffs die Ideologie, die wir im Kulturhaushalt der bürgerlichen Gesellschaft finden, ihres Anspruchs, den sie nicht einlösen kann, überführen. Aber gleichzeitig diesen Anspruch auf Grund der Weiterführung auf der Revolutionierung dieser Produktivkräfte einlösen. Also es war bisher MARX zufolge keiner Gesellschaftsformation, weder der Sklavenhaltergesellschaft in der Antike, noch der feudalen Gesellschaft im Mittelalter, möglich, den Anspruch, den der Kulturhaushalt der jeweiligen Gesellschaftsformation und Produktionsweise für sich erhob, zu realisieren. Erst die permanente Revolutionierung der bürgerlichen Produktionsweise und die totale Entfesselung aller Naturkräfte, auch einer Basis von Produktion, die selbst in diesen Naturkräften total befangen war, MARX zufolge das Prinzip dieser Gesetze, die blind über die Köpfe der Individuen laufen, macht es möglich, sie ihnen einsichtig zu machen und als Instrumente an die Hand zu geben.

KRAHL: Trotzdem antwortet das ja nicht ganz auf den Einwand, daß alle Gesellschaftsformationen ihren eigenen Produktionsstand zu einem ahistorischen und natürlichen hypostasiert haben. Nur wäre jetzt eines dabei einzuwenden. Wenn man schon diese Differenzierung von Gesellschaft und vorbürgerlichem Gemeinwesen, die sich naturwüchsig entwickelt haben, einführt, dann ist der Unterschied nur der, daß feudale Gesellschaft, antike Sklavenhaltergesellschaft oder primitive, auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhende Stämme ihre eigenen ökonomischen Produktionsprozesse als naturgegeben unterstellen, natürlich ist. Daß das aber die bürgerlichen Ökonomen machen, das ist nicht natürlich. Das ist sogar sehr verwunderlich. Einfach deshalb, weil ja diese vorbürgerlichen Stämme selbst gebunden sind an Produktionsmittel, die von ihnen nicht selber gemacht sind (die von ihnen nicht selber gemachte Erde), aber die bürgerliche Gesellschaft 1.) auf historisch selber gemachten Verhältnissen, 2.) auf historisch von den Menschen selber gesetzten Produktionsmitteln beruht.

Teilnehmer: Das gilt auch für die anderen Epochen dieser Art, daß es objektiv von den Menschen selber geschaffene Verhältnisse sind. MARX trifft ja auch diese Differenzierung hier nicht: "Diese Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen."

Teilnehmer: Vielleicht sollte man den Einwand mit dem

Geld betrachten. Die vorbürgerlichen Gesellschaftsformationen haben ja alle einen relativ unmittelbaren Tauschverkehr gehabt. Und erst mit dem Aufkommen des Bürgertums wurde ja der Geldverkehr eingeführt. Das scheint mir ein wichtiger Aspekt zu sein.

T e i l n e h m e r : Vielleicht können wir folgende Differenzierung einführen, daß ja MARX zweierlei Formen von falschem Bewußtsein unterscheidet, Mythologie und Ideologie. Daß Mythologie das falsche Bewußtsein ist, was diejenigen Gesellschaftsformationen auszeichnet, die vorbürgerlich sind, wo eben die Form des falschen Bewußtseins die naturwüchsige Konsequenz aus der bornierten Produktionsweise ist, die hauptsächlich noch übers Grundeigentum vermittelt ist. Eine bürgerliche Gesellschaft hat eine andere Form von falschen Bewußtsein, nämlich die der Ideologie, wo eben dann gesellschaftliche Verhältnisse als natürliche ausgegeben werden.

K R A H L : Genau das würde ich auch sagen. Ich würde an sich die Frage stellen: Hat die bürgerliche Gesellschaft eine neue Qualität an Historizität oder hat sie das nicht? Ist sie weniger vorgeschichtlich als die vorbürgerlichen Gemeinwesen oder nicht? Und wie ist Produktion, von der MARX ja hier ausgeht, gerade in ihrer Allgemeinheit - wahrscheinlich auch erst in der bürgerlichen Gesellschaft, weil diese einen größeren Teil an Gemachtem, an Machbarkeit hat - erkannt worden. Ich will einfach auf diese Unterscheidung hinaus.

T e i l n e h m e r : Man kann aber auch dieser Gesellschaft den Charakter der Naturwüchsigkeit nicht absprechen.

K R A H L : Ja, aber es ist zweite Natur!

T e i l n e h m e r : Wie ist übrigens der Ideologiebegriff in der Deutschen Ideologie? Ist Ideologie eine Kategorie, die nur auf Bewußtseinsformen der bürgerlichen Gesellschaft anwendbar ist, oder aber auch auf Bewußtseinsformen vorbürgerlicher Gesellschaften? Ich glaube, es war kein spezifischer Unterschied. Auch Ideologie ist ja die naturwüchsige Reproduktion naturwüchsiger Verhältnisse im Bewußtsein. K R A H L : Er hat aber unterschieden: Mythologie reproduziert primär naturwüchsige Verhältnisse, Ideologie sekundär naturwüchsige, also von den Menschen wirklich mit Bewußtsein, aber mit falschem Bewußtsein eingegangene. Ideologie gibt es auch im vorbürgerlichen Gemeinwesen, aber nur insofern, da schon der Tauschverkehr, der Handel und die Abstrakte Arbeit entwickelt ist.

T e i l n e h m e r : Diese zwei unterschiedlichen Formen von Naturwüchsigkeit, die müßtest du mal gegeneinander abgrenzen. Das habe ich auch noch nie so gehört, darüber schreibt MARX auch nichts. Umgekehrt, er wendet ja den Begriff der Naturwüchsigkeit

auf vorbürgerliche wie bürgerliche Gesellschaften an.

K R A H L : Aber hier steht das in dieser Einleitung drin und dann haben wir die ganze Sache auch zum Teil geklärt. Er sagt, daß in allen Gesellschaftsformen, in denen das Grundeigentum vorherrscht, naturwüchsige Beziehungen herrschen. Die Gesellschaftsformation, sagt er, in der das Kapital vorherrscht, hat historische Beziehungen. Da besteht doch eine bestimmte Differenz. Anders gesagt, vorbürgerliche Gemeinwesen sind prinzipiell gebunden an objektive Produktionsbedingungen, die weniger von den Menschen gemacht sind, als objektiv vorgefunden sind, wie etwa die Erde. Die haben wir nun mal nicht gemacht, die gab es. "In allen Formen, in denen das Grundeigentum herrscht: die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen, wo das Kapital vorherrscht, das gesellschaftlich historische geschaffene Element. Das ist der grundsätzliche weltgeschichtliche Unterschied, den das Kapital setzt." (1) Die grundeigentümlichen Organisationsformen sind gebunden an Produktionsmittel, die von den Menschen nicht gemacht sind, nämlich die Erde. Und so sind auch die gesellschaftlichen Beziehungen von den Menschen primär bestimmt natürlich noch, ja geradezu in Verwandtschaftsbeziehungen eingegliedert. Um es ganz deutlich zu sagen, wie MARX dann sagen würde, von Fleisch und Blut, wie sie sich dann übersetzen in persönliche Beziehungen von Treue und Liebe und dergleichen mehr in feudale Beziehungen, während das Kapital auf zwei historischen Voraussetzungen beruht.

1.) An die Stelle der vor allen Dingen nicht von den Menschen gemachten objektiven Produktionsbedingung Erde tritt die von den Menschen gemachte objektive Produktionsbedingung Maschine. Das heißt, Technik ist schon solch ein Moment von Historizität. 2.) An die Stelle von wirklich auf Grund persönlicher Abhängigkeiten und verwandtschaftlicher Beziehungen begründeten naturwüchsigen gesellschaftlichen Verhältnissen treten universale gesellschaftliche Verhältnisse nach Maßgabe des privaten Eigentums und des universalen Tauschverkehrs. Das sind gesellschaftliche Verkehrsverhältnisse, die geradezu auch von den familiären abstrahieren. Oder anders gesagt, die familiären werden ihnen selber unterworfen. Sowohl die gesellschaftlichen Verhältnisse als auch die objektiven Produktionsbedingungen sind jetzt von den Menschen selbst gemacht. Geschichte ist seit VICO, und das übernimmt MARX, das, was die Menschen selber machen und selber machen können. Jetzt kommt das Moment hinzu, das die neue Naturwüchsigkeit konstituiert: das von ihnen selber gemachte erscheint ihnen als nicht von ihnen ge-

(1) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt/Main, S. 27

macht, sondern als naturgegeben. Die gesellschaftlichen Verhältnisse treten ihnen als objektive Macht entgegen. Das was sie gemacht haben, steht nicht unter ihrer Kontrolle und nicht unter ihrem Bewußtsein. Das ist der Unterschied in der Historizität.

ABSTRAKTION UND ERKENNTNIS
Schulungsprotokoll vom 27. 1. 70

Im Methodenkapitel der Einleitung in die Kritik der politischen Ökonomie (Grundrisse) will MARX die bürgerliche ökonomische Wissenschaft zerschlagen, die wie jede Wissenschaft den Weg vom Abstrakten zum Konkreten geht, ohne es zu wissen. Sie glaubt, das Abstrakte sei konkret, so daß sie im Konkreten nur Abstraktes sieht. Diese Abstraktionen sind bloß der Schein von Wahrheit und Wiederholung des Gegebenen. Dagegen setzt MARX mit HEGEL eine Konstitution des Konkreten auf dem Weg des Denkens. Im Denken ist das Konkrete abstrakt; in der Vorstellung oder dem natürlichen, unterentwickelten Bewußtsein ist umgekehrt das Abstrakte konkret. MARX faßt das Abstrakte als die Melodie, die den versteinerten Verhältnissen vorzuspielen sei, als verkehrte Welt und müßte nach KRAHL aus dieser Verkehrung die richtige entwickeln. Dieses kritisch-praktische Moment teilt MARX mit dem kritischen Idealismus HEGELs. Ideen sind ihm negativ reale; der dialektische Materialismus eine negative Theorie der Realität. Negativ ist, könnte weiterinterpretiert werden, bei HEGEL das Unbewußte des Geistes als Ganzem. D.h., die Abstraktionen sind unbewußt. Damit wird auch MARX erst plausibel, was KRAHL als Instanz für Wahrheit von Theorie nimmt. Abstrakte Arbeit ist die denkkonstituierte Kategorie. Sie ist Vergegenständlichung unbewußten Arbeitsvermögens, also Naturvermögen, das selbst geschichtlich und sozialisatorisch vermittelt ist (siehe dazu neuerdings auch: NEGT/KLUGE, Geschichte und Eigensinn, Frankfurt/Main 1981). Sie ist erst konkret vorhanden, wenn der Mensch als Arbeitskraft, als Subjekt der Produktion, freigesetzt ist - wenn er triebökonomisch decodiert ist und: sie ist erst konkret, wenn der Wert existiert, d.h., ein abstraktes Denken existiert, durch das jene allgemeinen Produktionsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft ("Gesellschaft" oder Arbeitsteilungsverhältnisse als Realität) gedacht werden können. Erst dann erscheint abstrakte Arbeit als an sich der Produktion konkret, d.h., für den Menschen, für sich. Abstraktionen sind repressiv, triebökonomische Versagungen oder Abstraktionen von konkreten Gebrauchswerten, Bedürfnissen und Interessen der Menschen. Entgegen der Widerspiegelungstheorie sind dann Begriffe, ist Bewußtsein eine Basiskategorie. Es konstituiert das Abstrakte als negative Totalität, unter der sich Subjektivität erst herausbilden kann. Die MARXsche Trennung von Produktion und Bewußtsein ist nach KRAHL deshalb Ideologie. Abstraktionen sind Begriffe und erkenntnistheoretische Prozesse werden nicht wiederum durch ein gesellschaftliches Sein bestimmt: sie sind es selbst.
(W.N.)

T e i l n e h m e r : Wir sollten noch einmal das Verhältnis von Produktion und Distribution diskutieren. Der Enteignungsprozeß verändert die Distributionsverhältnisse, aber nicht unmittelbar die Produktionsverhältnisse. HABERMAS zieht daraus den Schluß, daß der institutionelle Rahmen, also z.B. die Klassenkämpfe, gleichberechtigt neben dem System der Arbeit stehen, wie er es nennt. KRAHL hat argumentiert, daß diese außerökonomische Gewalt selbst zur ökonomischen Potenz würde, also dieser Auflösungsprozeß vom Feudalismus zum Kapitalismus letzten Endes selber wieder durch Änderungen in der Produktionssphäre zu erfassen sei. T e i l n e h m e r : Man könnte auch fragen, ob die Produktion soziale Voraussetzungen hat? T e i l n e h m e r : In mehreren feudalen Gesellschaften außerhalb von Europa gab es Vorformen von Austausch und Städteentwicklung, ohne daß dort dieser Prozeß der ursprünglichen Akkumulation zustandekommt. Das heißt, man müßte dann genau fragen, wieso gerade in Europa das einsetzen konnte und ob wirklich die Produktion ausreicht, praktisch als Determinante, um diesen Prozeß erklären zu können. Ob nicht wirklich diese Klassenkampfverhältnisse oder, das beschreibt MARX ja auch, daß in gewissen Gesellschaften von Raub gelebt wird, entscheidend ist. Dann sagt MARX, daß dazu auch ökonomische Voraussetzungen da sein müssen. Die ökonomische Struktur des Feudalismus in Europa war von der anderer Länder unterschieden, daß sich zwangsläufig schon von dieser ökonomischen Bedingung hier dann der Kapitalismus entwickeln konnte, während es in anderen Gesellschaften nicht dazu kam; es wäre zu fragen, ob da nicht das Moment der Distribution als bestimmendes Moment letzten Endes sich durchgesetzt hat. K R A H L : HABERMAS sagt, um das noch mal zu wiederholen, daß "die definitorischen Versuche, alle Momente der gesellschaftlichen Praxis unter den Begriff der Produktion zu bringen, nicht verschleiern können, daß MARX mit sozialen Voraussetzungen der Produktion rechnen muß, die eben nicht wie Arbeitsmaterial, Arbeitsinstrument, Arbeitsenergie und Arbeitsorganisation unmittelbar zu den Elementen des Arbeitsbegriffs selber gehören. MARX will mit guten Gründen den kategorialen Rahmen so fassen, daß vorökonomische Tatsachen für den Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung nicht in Betracht kommen. Aber jene, in der Produktion eingeschlossene Distribution, das institutionalisierte Gewaltverhältnis also, das die Verteilung der Produktionsinstrumente festlegt, beruht auf einem Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktionen, der sich in Bestandteile der Produktion, in bedürfnisinstrumentales Handeln und unmittelbares Konsumieren allein allen definitorischen Gleichsetzungen zum Trotz nicht auflösen läßt" (1). Und hier würde ich

(1) J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main 1968, S. 75

sagen: die Problemstellung ist ohne Zweifel eine richtige; er will die Vermittlung klarlegen zwischen Produktion und Klassenkampf, wobei er allerdings - das muß man vorweg sagen - den Klassenkampf idealisiert zur symbolisch vermittelten Interaktion, d.h. revolutionäre Umwälzungsprozesse werden auf symbolische Sprachhandlungen reduziert, so daß er konsequent dann auch revolutionäre Praxis mit Ideologiekritik und Reflexion letzten Endes gleichsetzt. Was ich meine, ist dieses:

Die primäre Distribution an den Produktionsmitteln ist immer Produkt des Klassenkampfes, also bislang gewaltsamer Aktionen gewesen. Modell und entscheidende geschichtliche Zäsur dafür ist bei MARX die ursprüngliche Akkumulation. Aber, erstens: wenn es zum Beispiel außereuropäische feudale Länder gibt, die denselben Prozeß nicht mitdurchmachen, so ist das ja selbst noch etwas, was konsequent aus der MARXschen Theorie erklärbar ist, denn MARX sagt sehr deutlich, daß er keine universalgeschichtliche Philosophie liefern wollte. Das bedeutet, die ursprüngliche Akkumulation ist kein universalgeschichtlicher Erklärungsvorgang, der gleichsam auf Prozesse der Industriealisierung in Vietnam und des Klassenkampfes in Vietnam oder im israelo-arabischen Konflikt erklärend argumentiert werden könnte. Das wäre damit nicht ausgesagt. Aber das zweite, was eben wesentlicher ist, ist die Frage: kann MARX auch noch unter dieser Perspektive, daß Distribution an den Produktionsmitteln den gewaltsamen Klassenkampf ausmacht und eine neue Produktionsweise hervorruft, eben die Distribution allgemein logisch dem Produktionsbegriff einverleiben?

Da muß man zunächst einmal sagen, daß MARX hier von einem Produktionsbegriff ausgeht, wie er entfaltet ist in der bürgerlichen Ökonomie und wie er die Realität in der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist. D.h. auch hier schon, wo er eine allgemeine Erörterung - scheinbar unter Abstraktion von bestimmten geschichtlichen Bedingungen - vornimmt, bezieht er sich auf die spezifisch bürgerliche Produktionsweise. Und da ist wiederum meiner Ansicht nach jetzt entscheidend (und ich glaube, daß das auch entscheidend ist für einen Begriff gesellschaftlicher Praxis): HABERMAS wirft MARX vor, daß er auf kategorialer Ebene - durchaus nicht in seinen materialen Analysen - gesellschaftliche Praxis auf Arbeit reduziert; und HABERMAS setzt den MARXschen Begriff von Produktion mit dem Begriff von Arbeit gleich. D.h. HABERMAS wirft MARX einen verengten Praxisbegriff vor, in den die Beziehungen der Menschen untereinander nicht eingehen - auf kategorialer Ebene -, sondern nur der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also Arbeit. Das kann HABERMAS nur um den Preis, daß er selbst einen verengten Produktionsbegriff hat. Denn MARX

meint auf kategorialer wie auf materieller Ebene mit Produktion A r b e i t und A r b e i t s t e i l u n g Arbeitsteilung ist aber ein Intersubjektivitätsverhältnis. HABERMAS meint mit Produktion immer nur Instrumentivitätsverhältnis. HABERMAS meint mit Produktion immer nur instrumentales Handeln zwischen den Menschen und der Natur, und er setzt auch immer schon einen gattungsgeschichtlich instrumentalisierten Begriff von Arbeit voraus, d.h. Arbeit folgt, ob sie nun also mit Händen und Klauen vorgenommen wird, ob sie die Arbeit von Sammlern, Jägern und Fischern ist, Arbeit folgt bei ihm immer schon der Logik der Technik. Das ist aus der Perspektive der modernen Anthropologie - gerade auch der reaktionären Anthropologie, wie sie GEHLEN und Konsorten entwickelt haben - gewonnen. Wenn man davon ausgeht, macht HABERMAS noch eine zweite Unterstellung: Distribution an den Produktionsmitteln heißt für ihn immer Konstitution eines juristischen Eigentums. Eigentum kann er sich nur als juristisch organisiert vorstellen, aber nicht - wie bei MARX - als Aneignung der Natur, Eigentum ist bei MARX ein Produktionsbegriff.

Und jetzt würde ich sagen: die primäre Distribution an den Produktionsmitteln ist deshalb unter dem Produktionsbegriff zu fassen, weil sie eine neue Form der Arbeitsteilung konstituiert und selber eine Form von Arbeitsteilung darstellt; Arbeitsteilung aber ist ein Element des Produktionsbegriffs. So sagt MARX, daß die außerökonomische Zwangsgewalt der absoluten Staaten - Heinrichs VIII, Elisabeth I bis hin zu Ludwig XIV - objektiv ökonomische Potenz darstellen, weil sie überhaupt erst die Arbeitsteilung von Produzenten und Nichtproduzenten bewerkstelligen.

Zwei Momente, glaube ich, sind aus der Marxschen Argumentation zu entnehmen: 1. die primäre Distribution an den Produktionsmitteln ist selbst bestimmt durch die Produktionsweise, die ihr vorausgeht; d.h. wenn man etwas rauben will, muß man etwas zu rauben haben, und das muß produziert sein. Anders gesagt: der Übergang von der feudalen in die bürgerliche Gesellschaft ist bestimmt durch die vorkapitalistische Erscheinungsform des Kapitals, die Städte, wie sie sich in der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet haben und durch bestimmte Auflösungserscheinungen des feudalen Universalreiches päpstlicher Gewalt. 2. die primäre Distribution an den Produktionsmitteln ist selbst Ausdruck einer transitorischen Form von Arbeitsteilung. Unter bestimmten Bedingungen, gerade unter revolutionären Bedingungen, fallen Klassenkampf und Arbeitsteilungsformen als Verkehrsformen der Menschen untereinander zusammen.

Das glaube ich, sind die beiden entscheidenden Momente. D.h. bei HABERMAS fällt im Grunde genommen der Distributionsbegriff

aus dem Produktionsbegriff heraus, weil er Arbeitsteilung analytisch von Arbeit trennt und Produktion mit Arbeit gleichsetzt. Die positivistische Reduktion des Praxisbegriffs, die HABERMAS MARX anlastet, muß man ihm umgekehrt selbst anlasten. HABERMAS hat einen Produktionsbegriff, der bestimmt ist durch die Reflexionsformen der modernen Anthropologie: Produktion gleich Arbeit, und nicht Arbeit und Arbeitsteilung. Für ihn fällt Praxis auseinander in Arbeit einerseits und Arbeitsteilung andererseits. MARX sagt: Praxis begründet sich auf Produktion, die diese beiden Momente involviert, und Distribution ist nichts anderes als eine Erscheinungsform von Arbeitsteilung und damit von Produktion. Das ist nicht immer der Fall gewesen: ich würde sagen, daß in vorkapitalistischen Gemeinwesen, sagen wir mal im Übergang von der antiken Gesellschaft nach ihrer inneren Zersetzung und nach dem äußeren Kampf der Germanen gegen die antike Gesellschaft, auf keinen Fall mit solchen ökonomischen Kategorien unmittelbar zu arbeiten ist, denn die Gesellschaft ist wirklich erst ökonomisch geworden in dem Maße, in dem die Ware zur allgemeinen Organisationsform dieser Gesellschaft geworden ist und warenproduzierende Tätigkeit vorherrscht. Im strengen Sinne gelten diese Kategorien nur für den Übergang von der feudalen zur bürgerlichen und für die bürgerliche Gesellschaft selber. T e i l n e h m e r : MARX beschreibt zu Beginn des Methodenkapitels zwei Wege der politischen Ökonomie, beziehungsweise zwei Wege der wissenschaftlichen Betrachtung schlechthin: der erste Schritt der geistigen Aneignung einer ökonomischen Totalität ist der Schritt vom realen Konkreten, das anfangs nur als chaotisches Ganzes im Kopf existiert, zum Abstrakten, zu einzelnen isolierten Bestimmungen. Der zweite Schritt führt von den so isolierten Abstrakta wieder zum Konkreten hin, das aber nun, wie MARX schreibt, im Kopfe des Menschen nicht mehr wie zu Beginn des ersten Schrittes als eine chaotische Vorstellung eines Ganzen, sondern als eine reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen existiert. Man könnte den ersten Weg als den der Analyse und den zweiten als den der Synthese, der durch die Analyse gewonnenen Abstrakta, bezeichnen. MARX stellt nun die These auf, daß der zweite Weg, also der vom Abstrakten zum Konkreten, die wissenschaftlich richtige Methode ist. Das Konkrete ist deshalb konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Wenn MARX nun den Weg vom Abstrakten zum Konkreten als die einzige Methode betrachtet, die dem Theoretiker die Transformation der Gegebenheiten von Anschauung und Vorstellung erlaubt, ist damit allerdings nicht eine Abwertung des ersten Weges, der vom Konkreten zum Abstrakten führt, verbunden. Die Methode

der ersten Analyse ist im Kopf als diffuses Ganzes existierendes Konkretes, die zu einzelnen isolierten Bestimmungen führt. Sie bleibt, wie es ILJENKOW in seinem Aufsatz "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im Kapital von MARX" ausführt, notwendige Prämisse jeder Art wissenschaftlicher Arbeit und bildet sogar ein organisches Moment innerhalb der Methode ... Ein jeder realisiert sich nur vermittels des Gegenteils, in der Einheit mit ihm. Der Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten wird sich ohne sein Gegenteil den Aufstieg vom Konkreten zum Abstrakten in ein rein scholastisches Zusammenfügen magerer Abstraktionen verwandeln, die fertig vorliegen und irgendwoher aufgenommen werden. Umgekehrt kann eine Reduktion des Konkreten auf das Abstrakte, die auf Gutglück erfolgt, ohne eine allgemeine Idee klar konzipierter Forschung, ohne Hypothese, ebensowenig eine Theorie liefern und wird es auch nicht, höchstens einen ungeordneten Haufen kahler Abstraktionen.

Wenn MARX also die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten fortzuschreiten, als wissenschaftlich richtige Methode bezeichnet, so will er damit sagen, - wenn ich das hier so interpretiere, dann folge ich dem Artikel von ILJENKOW - daß innerhalb des dialektischen Vorgangs des Prozesses des theoretischen Denkens der Weg vom Abstrakten zum Konkreten das beherrschende Moment darstellt. Dieser Weg ist also die dominierende Form der Denkbewegung, während der Weg vom Konkreten zum Abstrakten das untergeordnete Moment innerhalb dieser dialektischen Bewegung ist. Verschiedentlich wurde behauptet, daß die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten zu schreiten, von MARX lediglich als wissenschaftlich einwandfreie Art der Darstellung betrachtet wurde, während der erste analytische Weg vom Konkreten zum Abstrakten der Weg der Forschung sei. Zur Begründung wird da meist eine Stelle aus dem Nachwort zur 2. Auflage des 1. Bandes des Kapitals angeführt. Es heißt da: "Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion apriori zu tun." (1) Dagegen führt ILIENKOW in seinem Aufsatz "Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im Kapital" an, daß Forschungs- und Darstellungs-

(1) K. Marx, Das Kapital, Berlin 1968, S. 27

weise bei MARX grundsätzlich identisch sind, wobei nur ein formeller Unterschied insofern besteht, als die Darstellungsweise von Umwegen, Abwegen und irgendwelchen Fehlschlüssen abstrahiert. Die beiden Standpunkte wollen wir hier nebeneinanderstellen und sie im Einzelnen diskutieren.

Wichtiger für das Verständnis der MARXschen Methode ist die nun folgende Auseinandersetzung mit HEGEL und dem falschen Bewußtsein der idealistischen Philosophen. HEGEL zog, wie MARX ausführt, also ziemlich am Anfang der Einleitung des Kapitels über die Methode, aus der richtigen Erkenntnis, daß die richtige Methode der Wissenschaft der Weg vom Abstrakten zum Konkreten im Denken ist, den Fehlschluß, daß das reale Konkrete, also das Existente, das materiell Faßbare, Produkt der sich selbst bewegenden Denkfähigkeit ist. MARX führt dagegen an, daß die genannte Methode nur die Art, wie er schreibt, für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren, keineswegs aber den Entstehungsprozeß des Konkreten selbst. Die Abstrakta können, wie MARX dann folgend am Beispiel des Tauschwertes ausführt oder nachweist, niemals existieren außerhalb einseitiger Beziehungen eines schon gegebenen konkreten lebendigen Ganzen. Das heißt, sie haben immer das Ganze, das ist das konkrete Reale zur Voraussetzung. Nicht die abstrakten Bestimmungen eines menschlichen Kopfes, wie HEGEL es meint, produzieren das reale Konkrete, sie sind vielmehr nichts anderes als geistige Kopien partikulärer Momente der objektiven Wirklichkeit, also das Konkrete selbst. MARX widerlegt hier in diesen Sätzen, also die aus der ursprünglich richtigen Erkenntnis der wissenschaftlichen Methode folgende falsche idealistische Auffassung HEGELs, versäumt es aber, meiner Ansicht nach, denn ich kann es nicht aus dem Text herauslesen, in diesem Kapitel eine plausible materialistische Begründung für die Richtigkeit der beschriebenen Methode, vom Abstrakten zum Konkreten fortzuschreiten, zu geben.

Im folgenden führt MARX nun einige Beispiele an, in denen einerseits eine gewisse mögliche Identität historischer und ökonomischer Sachverhalte und ihre Verarbeitung im Denken gezeigt werden sollen und in anderen Beispielen wieder die Möglichkeit, daß historische Genese ökonomischer Sachverhalte und Denkvorgänge nicht identisch sind; das Beispiel der Arbeit hatten wir ja schon parallel zum Produktionsbegriff hier näher ausgeführt, und ich möchte es deswegen nicht mehr tun.

Nachdem MARX nun die richtige Methode wissenschaftlichen Denkens dargestellt hat, erläutert er nun, wie das spezifische Gewicht der Kategorien einer zu untersuchenden ökonomischen Formation zu bestimmen ist. Am Beispiel der bürgerlichen Gesell-

schaft begründet MARX die ökonomisch historische Betrachtungsweise, die wir schon einmal mit dem Begriff progressiv retrospektive Geschichtsbetrachtung eingeführt haben. Vielleicht einige Sätze dazu, die das Ganze charakterisieren: MARX schreibt: "Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewähren daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangnen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundne Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhres in den untergeordneteren Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc." Etwas später heißt es dann: "Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangnen als Stufen zu sich selbst betrachtet, und, da sie selten, und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren - es ist hier natürlich nicht von solchen historischen Perioden die Rede, die sich selbst als Verfallzeit vorkommen -, sie immer einseitig auffaßt. So kam bürgerliche Ökonomie erst zum Verständnis der feudalen, antiken, orientalen, sobald die Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft begonnen." Er faßt zusammen: "In allen Gesellschaftsformen ist es eine bestimmte Produktion, die allen übrigen, und deren Verhältnisse daher auch allen übrigen, Rang und Einfluß anweist. Es ist eine allgemeine Beleuchtung, worein alle übrigen Farben getaucht sind und welche sie in ihrer Besonderheit modifiziert. Es ist ein besonderer Äther, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstechenden Daseins bestimmt." Auf der nächsten Seite führt dann MARX aus, was diese generalisierende Formel nun für die bürgerliche Gesellschaft zu bedeuten hat: "Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß Ausgangspunkt, wie Endpunkt bilden und vor dem Grundeigentum entwickelt werden. Nachdem beide besonders betrachtet sind, muß ihre Wechselbeziehung betrachtet werden." Daraus ergibt sich dann überhaupt die grundsätzliche Art, wie eine sozio-ökonomische Formation aufzuschlüsseln ist. "Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinanderfolgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von

dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht." (1)

Zur Erklärung des Ganzen, zur Zusammenfassung, kann ich hier noch einmal ein Zitat bringen, das OSKAR NEGT in einem älteren Aufsatz über das Verhältnis von Ökonomie und Gesellschaftstheorie bei MARX geschrieben hat: "Die Feststellung, daß das Kapitalverhältnis die alles beherrschende Macht der bürgerlichen Gesellschaft ist und die Basis aller gesellschaftlichen Veränderung in der Produktion des materiellen Lebens liegt, bedeutet für MARX, daß die primäre ökonomische Beziehung die zwischen Produktionsmitteleigentümern und Lohnarbeitern ist, die als Individuen aber nur insofern in Betracht kommen, als sie "Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen". Wenn nun das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit, in dem die Polarisation der Gesellschaft nach zwei sich direkt gegenüberstehenden Klassen am offenkundigsten in Erscheinung tritt, im ersten Band des Kapitals ausschließlich analysiert wird, so liegt dem die vereinfachte Annahme zu Grunde, daß alle das Kapitalverhältnis nicht wesentlich bestimmenden wirtschaftlichen und individuellen Faktoren unberücksichtigt bleiben und die spezifische Tauschbeziehung von Kapital und Lohnarbeit zunächst in ihrer Isolierung festgehalten wird, um im Laufe der Darstellung auf ständig niedriger werdender Abstraktionsstufe in den Gesamtzusammenhang der gesellschaftlichen Beziehung gestellt zu werden." (2) Die Frage, die ich darüber stellen würde, ist die, inwieweit die Methode, die MARX als die wissenschaftlich richtige bezeichnet und die, die er hier teilweise beschreibt, auch materialistisch zu begründen ist, ob das MARX irgendwo leistet und wenn ja, wie? T e i l n e h m e r : Vielleicht kann man noch einmal davon ausgehen, daß diese Methode des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten ja genau die Methode ist, die MARX eben anwendet, um die bürgerliche Gesellschaft zu analysieren, das heißt, daß also im Marxismus ja ein ganz spezifisches Verhältnis von Wirklichkeit und Methode vorherrscht im Gegensatz zu den moderneren Wissenschaften, wo ja meistens Methoden und Theorien ziemlich abstrakt und getrennt vom Inhalt diskutiert werden. Und da müßte man wahrscheinlich die Frage stellen, welche Vorfälle oder welche Möglichkeiten in der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden sind, die eben den Grund dafür bieten, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen. Da kann man vielleicht

(1) K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung, Methodenkapitel, Frankfurt/Main o.D., S. 25/26

(2) O. Negt, Über das Verhältnis von Ökonomie und Gesellschaftstheorie bei Marx, unveröffentlichtes Manuskript, o.D.u.O., S. 15

noch ein paar Hinweise geben, daß die - MARX geht zunächst ja mal davon aus, daß die Bevölkerung eine konkret erscheinende Kategorie ist und gelangt dann zu abstrakteren, Geld, Wert usw. Das heißt, daß Kategorien wie der Wert und deren spätere Konkretion im Kapital, Mehrwert, und so weiter, also die abstraktesten Kategorien die Kategorien sind, die im Verlauf der bürgerlichen Gesellschaft sie eben bis ins Detail hin bestimmen, und daß,um den Verlauf der bürgerlichen Produktionsweise aufdecken zu können, man eben mit diesen abstrakten Kategorien anfangen muß, um deren Wirkungsweise also zunächst einmal in ihrer Reinheit und ihrer Abstraktion zu zeigen. Dann muß man aufzeigen, wie sich genau diese abstrakten Bestimmungen, diese abstrakten Kategorien mit zunehmender Konkretion, als an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheinende Phänomena auswirken. Aber vielleicht kann man noch etwas zu dem Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und deren Kategorien und den Kategorien, wie sie eben in vorbürgerlichen Gesellschaften auftauchen, sagen. Wie also dieses Verhältnis von logischer, systematischer Darstellungsweise und historischen Erscheinungsformen der Kategorien ist. K R A H L : Jener methodologische Vorschlag, von dem sich herausstellen wird, daß er mehr als ein bloß methodologischer ist, weil er schon selbst glaubt, konkrete Aussagen über die bestehende Struktur der kapitalistischen Gesellschaft gemacht zu haben, der sich aus der Erfahrung des deutschen Idealismus heraus reflektiert, v o m A b s t r a k t e n z u m K o n k r e t e n zu schreiten - und MARX sagt, das ist die richtige wissenschaftliche Darstellung -, den kann man doch an sich kaum bestreiten; denn auch der analytische Weg, den die bürgerliche Ökonomie eingeschlagen hat, und der selbst eine notwendige Voraussetzung jeder synthetisierenden Darstellung bildet, vermeint ja nur, vom Konkreten zum Abstrakten vorzugehen und beginnt in Wirklichkeit selber mit einer bloßen Abstraktion. Anders gesagt: MARX sagt nicht, daß die analytische Verfahrensweise der bürgerlichen Ökonomie unwissenschaftlich ist, sondern nur, daß sei ein mangelndes oder falsches theoretisches Selbstverständnis hat. Das geht schon aus dem Ersten hervor: "Es scheint das Richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z.B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die die Grundlage und das Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung als falsch. Die Bevölkerung ist eine Abstraktion, wenn ich z.B. die Klassen, aus denen sie besteht, weglasse. Diese Klassen sind wieder ein leeres Wort, wenn ich die Elemente nicht kenne, auf denen sie beruhn. Z.B.

Lohnarbeit, Kapital etc." (1) D.h.: das Konkretum, von dem die analytische Verfahrensweise der bürgerlichen Ökonomie auszugehen meint, erweist sich in Wirklichkeit als ein Abstraktum, wenn es nicht auf seine Momente hin analysiert wird. Das ist MARX zufolge der Weg der Forschung. Den setzt er voraus. Sein Weg ist der der Darstellung. D.h. nachdem die analytische Verfahrensweise der bürgerlichen Ökonomie die abstrakte Totalität der Gesellschaftsformation in ihre Elemente analytisch zerschlagen hat, geht MARX an die Rekonstruktion dieser Totalität als eines konkret Allgemeinen. Am Anfang der analytischen Verfahrensweise der bürgerlichen Ökonomie steht das abstrakt Allgemeine, das in seine abstrakten einfachen Elemente zerlegt wird - also MARX geht aus von diesen abstrakten einfachen Elementen, also Ware, Wert, Tauschwert, Gebrauchswert - und am Ende steht die konkrete Totalität der bürgerlichen Gesellschaft, der Weltmarkt, bis hin zum Staat, wie es auch in den Aufbauplänen des Kapitals enthalten war. D.h., den Weg vom Abstrakten zum Konkreten geht jede Wissenschaft; es gibt nur Wissenschaften, die das nicht wissen, die meinen, vom Konkreten auszugehen, in Wirklichkeit aber nur magere Abstraktionen an der Hand haben und bei ebensolchen mageren Abstraktionen schließlich auch landen. Anders gesagt: die analytische Methode der bürgerlichen Ökonomie glaubt, von der Konkretion zur zugrundeliegenden Abstraktion als der essentia dieser Konkretionen vorgehen zu können, in Wirklichkeit geht sie einen Weg vom Abstrakten zum Abstrakten. MARX sagt, daß Bevölkerung schon die allerkonkreteste Kategorie ist, aber nur dann, wenn das volle Selbstbewußtsein ihrer Momente da ist, d.h. dieses Konkrete ist immer eine Totalität, die durch ihre Momente hindurch bestimmt ist, also Klassen, Klassen wiederum durch Lohnarbeit und Privateigentümer an den Produktionsmitteln, diese wiederum durch Warenproduktion und Wertstruktur und so fort.

Da ist das Problem anzusetzen, mit welcher legitimen Argumentation MARX hier folgendes vollzieht: MARX versucht doch nachzuweisen, daß eine bestimmte Beziehung besteht - und zwar gerade für die kapitalistische Gesellschaft - zwischen Abstraktion und Realität. Und wie soll diese Beziehung gerade auf dem Hintergrund der MARXschen Idealismuskritik aussehen? MARX sagt - und das ist eine Differenzierung (der frühe MARX hat eine sehr viel radikalere HEGELkritik gehabt als der MARX hier) - daß HEGEL richtig erkannt hat, daß sich das Konkrete nur reproduzieren kann auf dem Weg des Denkens - und das Denken ist immer die wissenschaftliche und philosophierende Abstraktion - und dann kann ich nur im

(1) K.Marx, Grundrisse, s.o., S. 21

Medium der Abstraktion das Konkretere konstruieren.

Er wendet gegen HEGEL dessen idealistisches proton pseudos ein. HEGEL hat diese Reproduktion des Konkreten auf dem Weg des Denkens mit dessen Produktion selber verwechselt, d.h. der reine Begriff sollte die Materie aus sich entlassen. Das kann man - glaube ich - als unproblematisch voraussetzen.

Aber was ist jetzt eigentlich die Argumentation, gerade im Hinblick auf den Begriff der abstrakten Arbeit, den MARX in diesem Abschnitt entwickelt? Warum kann MARX sagen: Kategorien der bürgerlichen Ökonomie sind Daseinsformen und Existenzbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft? Wie kommt er dazu, eine Realität, eine Wirklichkeit von Dingen und Menschen - um es so ganz allgemein zu sagen - als begrifflich strukturiert vorauszusetzen? Denn als Idealismus galt in der Geschichte des Denkens immer die Realität des Abstrakten; daß man Abstraktionen als real annahm, nämlich als Ideen - vom platonischen Ideenhimmel bis zu Thomas von Aquins Universalienrealismen -, das galt als klassischer Idealismus. Wie kommt MARX dazu, Abstraktionen - und geradezu noch Arbeit als eine daseiende Abstraktion zu bezeichnen, die Realität haben soll? Ist das nicht absoluter Idealismus? MARX sagt, das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein. Wie denn nun, wenn das gesellschaftliche Sein selbst begrifflich strukturiert ist und das Bewußtsein bestimmt? Dann haben wir wieder den alten Begriffsidealismus und das ist Idealismus.

T e i l n e h m e r : An diesem Text ist es mir noch nie so plausibel geworden. Ich meine aber, an der Interpretation im ersten Kapitel des Kapitals kann man das wesentlich besser explizieren. Es ist jetzt nur ein methodologischer Vorschlag, ob wir diese Frage hier jetzt schon klären sollen oder ob man das nicht, sozusagen im Verlauf, in der Anwendung der Methode, die hier ja bloß zu beschreiben wäre, diskutieren soll? Wenn man also dieses Verhältnis, diese Ambivalenz vom Abstrakten zum Konkreten in der bürgerlichen Gesellschaft beschreiben will, muß man ja die Grundkategorien der bürgerlichen Gesellschaft, etwa abstrakte Arbeit oder Wert erst einmal bestimmt haben; und das kann man an diesem Text ja gerade nicht oder wenn, dann nur sehr verschlüsselt.

K R A H L : Also, ich würde ja sagen. Aber hier liefert er zumindestens ein Selbstverständnis davon, wenn man sich auf diesen Abschnitt mal stützt: "Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit - als Arbeit überhaupt - ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist "Arbeit" eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen. Das Monetarsystem z.B. setzt den Reichtum noch ganz objektiv, als Sache

außer sich im Geld. Gegenüber diesem Standpunkt war es ein großer Fortschritt, wenn das Manufaktur- oder kommerzielle System aus dem Gegenstand in die subjektive Tätigkeit - die kommerzielle und Manufakturarbeit - die Quelle des Reichtums setzt, aber immer noch bloß diese Tätigkeit selbst in der Begrenztheit als geldmachend auffaßt. Diesem System gegenüber das physiokratische, das eine bestimmte Form der Arbeit - die Agrikultur - als die Reichtumschaffende setzt, und das Objekt selbst nicht mehr in der Verkleidung des Geldes, sondern als Produkt überhaupt, als allgemeines Resultat der Arbeit. Dieses Produkt noch der Begrenztheit der Tätigkeit gemäß als immer noch naturbestimmtes Produkt - Agrikulturprodukt, Erdprodukt par excellence. Es war ein ungeheurer Fortschritt von ADAM SMITH, jede Bestimmtheit der reichtumzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen - Arbeit schlechthin, weder Manufaktur-, noch kommerzielle, noch Agrikulturarbeit, aber sowohl die eine wie die andre." (1) Ich glaube, daß man von hier, weil MARX versucht, durch eine Reflexion auf die bürgerliche Ökonomie und durch die Logik ihres Erkenntnisfortschritts hindurch diese Kategorie der a b s t r a k t e n A r b e i t als die Basiskategorie der bürgerlichen Gesellschaft zu entfalten, so etwas wie Begründungen tendenziell angelegt sind. Ob sie hinreichend sind, werden wir dann sehen. Aber vielleicht sollte man einfach hier mal folgen; was meint MARX eigentlich, wenn er hier einen Weg darstellt vom Monetarsystem übers manufakturielle Kommerzsystem, die physiokratische Ökonomie bis hin zur bürgerlichen Ökonomie ADAM SMITHs? Was hat er eigentlich im Wandel des Verhältnisses von Reichtum und Arbeit hier beschreiben wollen? Dagegen steht eine ganz bestimmte Begründung dafür ein, was er damit meint, wenn er schließlich sagt: "So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten Entwicklung, wo Eines vielen gemeinsam erscheint..." (2) und so fort. Hier hat er ja etwas gesagt über das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft. T e i l n e h m e r : Man kann das so interpretieren, daß er an der wissenschaftlichen Selbstreflexion jeweiliger Epochen als Beschreibung der fortschreitenden Arbeitsteilung, die sich als Selbstreflexion dann widerspiegelt, ansetzt. Ganz allgemein könnte man vielleicht so sagen, ohne das weiter auszuführen: je weiter die Arbeitsteilung fortschreitet, um so weniger differenziert sind die voneinander geteilten Arbeiten. Wenn der Prozeß bis zu einem bestimmten Grad fortgeschritten ist, daß Arbeitsteilung überhaupt Prinzip gesellschaftlichen Wirtschaftens ist oder Produzierens ist,

(1) K. Marx, Grundrisse, s.o., S. 24
(2) ebenda, S. 25

ist Arbeit damit bestimmungslos, wird Arbeit zu Arbeit schlechthin. Ich meine, daß das da formuliert werden soll. Und wenn dann Arbeit schlechthin Grundkategorie oder Erscheinungsweise der Arbeit ist, in der sich der Mensch mit der Natur auseinandersetzt, dann reflektiert sich das im Denken insofern, als auch Abstrakta oberste Bestimmungen oder Grundbestimmungen des Denkens werden.

Teilnehmer: Hängt es nicht irgendwie mit der dominierenden Produktionsform zusammen, die er auf S. 30-31 beschreibt, wo Produktionsformen bei Nomadenvölkern und dann bei Völkern mit festsitzendem Ackerbau und schließlich in der bürgerlichen Gesellschaft untersucht werden? Mir ist es nicht ganz durchsichtig. Ich spüre nur, daß da ein Zusammenhang sein kann. Das ist natürlich keine Begründung, aber es wäre ja möglich. Man müßte dem nachgehen. KRAHL: Ja, was heißt es: "Das Monetarsystem z.B. setzt den Reichtum noch ganz objektiv, als Sache außer sich im Geld." Das Monetarsystem, so wie es im frühabsolutistischen Frankreich eingeführt wurde?

Teilnehmer: Ja, im Monetarsystem des absolutistischen Frankreich ist Geld an Grundbesitz in wesentlich stärkerem Maße noch gebunden als das in irgendeiner kapitalistischen Produktionsweise der Fall ist. Da ist Geld sozusagen als Geld gesetzt, ohne daß da unmittelbare Bestimmungen oder auch natürliche Voraussetzungen für das Geld anzugeben wären.

KRAHL: Erstmal ist doch damit gemeint, soweit ich das verstehe, daß das Monetarsystem den Reichtum noch ganz objektiv als Sache außer sich im Geld betrachtet; das heißt, das Monetarsystem begreift den Reichtum noch nicht als Produkt von Produktion und es begreift das Geld noch nicht als Produziertes, sondern als natürlich Vorgefundenes. So wie man mit der Entwicklung des primären Kolonialismus das Gold aus Südamerika hergeholt hat. Das Monetarsystem betrachtet den Wert, den Tauschwert, noch nicht als gesellschaftliches Produkt; es steht im Grunde genommen noch auf dem Standpunkt des vorkapitalistischen Kapitals, so wie sich Handels-, Kaufmanns-, und Wucherkapital im feudalen System herausbildeten, ohne daß das industrielle, wertsetzende Kapital selbst vorgegeben war. Und deshalb sagt MARX im nächsten Satz: "Gegenüber diesem Standpunkt war es ein großer Fortschritt, wenn das Manufaktur- oder kommerzielle System aus dem Gegenstand in die subjektive Tätigkeit - die kommerzielle und Manufakturarbeit - die Quelle des Reichtums setzt, aber immer noch bloß diese Tätigkeit selbst in der Begrenztheit als Geldmachend auffaßt." (1) Da ist im kommerziellen und Manufaktursystem schon

(1) K. Marx, Grundrisse, s.o., S. 24

das Prinzip der Arbeit aufgetaucht. Das ist die Differenzierung. Aber das Prinzip der Arbeit ist so aufgefaßt, daß es sich selbst gleichsam zurücknimmt in die Zirkulationssphäre, sich nicht als in der Produktionssphäre begreift, sondern als Tauschwert setzende Tätigkeit; das heißt, den Reichtum ausschließlich als Tauschwert, nicht aber auch als Gebrauchswert begreift und deshalb noch zirkulationsfixiert ist. Und dann kommt der nächste Schritt: "Diesem System gegenüber das physiokratische, das eine bestimmte Form der Arbeit - die Agrikultur - als die Reichtumschaffende setzt, und das Objekt selbst nicht mehr in der Verkleidung des Geldes, sondern als Produkt überhaupt, als allgemeines Resultat der Arbeit. Dieses Produkt noch der Begrenztheit der Tätigkeit gemäß als immer noch Naturbestimmtes Produkt - Agrikulturprodukt, Erdprodukt par excellence." (1) Das heißt, die Physiokraten sind die ersten, die überhaupt auf die Produktionssphäre reflektieren und Arbeit als Prinzip der Produktion selbst erkennen - auch den Gebrauchswert einbeziehen, indem sie gerade sich an die Erde binden, aber gewissermaßen das allgemeine Prinzip von Arbeit in eine bestimmte Form - Agrikultur - einengen. Anders gesagt: Monetarsystem und kommerzielle Manufakturarbeit sind zirkulationsfixiert. Ihnen erscheint das Kapital unter der Abstraktion von Produktion. Das Prinzip von Produktion dagegen bringen die Physiokraten ein, allerdings noch in feudaler Verkleidung, indem sie gerade noch an die Erde und die Agrikultur als eine bestimmte Produktionsweise fixiert sind. Das heißt, auf der einen Seite sind die Physiokraten fortgeschritten, weil sie schon das Prinzip von Produktion erkannt haben, es aber in die alte Erscheinungsform der Feudalität kleiden, auf der anderen Seite sind die Monetaren und die Kommerziellen fortschrittlicher, weil sie schon Kapital als Geld und Geld heckendes Geld erkennen, aber unter Abstraktion von der Produktion, die das Kapital überhaupt erst konstituiert. Und daraus zieht KARL MARX jetzt die Bestimmung: "Es war ein ungeheurer Fortschritt von ADAM SMITH, jede Bestimmtheit der reichtumzeugenden Tätigkeit fortzuwerfen - Arbeit schlechthin, weder Manufaktur-, noch kommerzielle, noch Agrikulturarbeit, aber sowohl die eine wie die andre. Mit der abstrakten Allgemeinheit der reichtumschaffenden Tätigkeit nun auch die Allgemeinheit des als Reichtum bestimmten Gegenstandes, Produkt überhaupt oder wieder Arbeit überhaupt, aber als vergangne, vergegenständlichte Arbeit. Wie schwer und groß dieser Übergang war, geht daraus hervor, wie ADAM SMITH selbst noch von Zeit zu Zeit wieder in das physiokratische System zurückfällt. Nun

(1) K. Marx, Grundrisse, s.o., S. 24

könnte es scheinen, als ob damit nur der abstrakte Ausdruck für die einfachste und urälteste Beziehung gefunden, worin die Menschen - sei es in welcher Gesellschaftsform immer - als produzierend auftreten. Das ist nach einer Seite hin richtig. Nach der andren nicht. Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besondrer Form gedacht werden zu können. Andrerseits ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur das geistige Resultat einer konkreten Totalität von Arbeiten. Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften - den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie "Arbeit", "Arbeit überhaupt", Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr. Die einfachste Abstraktion also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt, und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft. Man könnte sagen, was in den Vereinigten Staaten als historisches Produkt, erscheine bei den Russen z.B. - diese Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit - als naturwüchsige Anlage. Allein einmal verteufelter Unterschied, ob Barbaren Anlage haben zu allem verwandt zu werden, oder ob Zivilisierte sich selbst zu allem verwenden. Und dann entspricht praktisch bei den Russen dieser Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit der Arbeit das traditionelle Festgerittensein in eine ganz bestimmte Arbeit, woraus sie nur durch Einflüsse von außen herausgeschleudert werden. Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit - eben wegen ihrer Abstraktion - für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen." (1)

(1) K. Marx, Grundrisse, s.o., S. 25

Hier versucht MARX, eine Begründung zu leisten, warum die Kategorie von Arbeit, - und was will er jetzt damit eigentlich sagen - die umfangslogisch alle Epochen, in denen Menschen arbeiteten, umfassen kann, die von einer ahistorischen, umfangslogischen Allgemeinheit ist, gerade von einer konkreten historischen Besonderheit für die Art und Weise ist, wie in der bestehenden Gesellschaft produziert wird. Und das ist wesentlich, weil das ja überhaupt der Schlüssel ist, um daraus überhaupt erst den Wertbegriff zu erhalten, denn die Substanz des Wertes ist abstrakte Arbeit, und MARX entfaltet hier eine historische Bedeutung von abstrakter Arbeit.

T e i l n e h m e r : Man kann vielleicht sagen, daß dahinter eigentlich ein ganz bestimmtes Konstruktions- oder Geschichtsverhältnis steht, das sozusagen in der Methode sich reflektiert, weil hier nämlich gesagt wird, daß der Verlauf der Geschichte eigentlich einer von Abstraktion ist, die inhaltlich eine Konkretion bedeutet. Das heißt, daß das unmittelbare Sich-Auseinandersetzen mit der Natur des Steinzeitmenschen oder was immer bis zur kapitalistischen Art und Weise, sich mit der Natur auseinanderzusetzen, durch das Mittel der abstrakten Arbeit oder in der Erscheinungsweise abstrakter Arbeit gewesen ist, daß das sozusagen die Entfaltung, die historische Entfaltung eines Begriffs bedeutet, die aber real sämtliche Bestimmungen beraubt. Abstrakte Arbeit ist also Arbeit schlechthin, Arbeit sans phrase, die eben nicht näher bestimmt ist; es ist halt Arbeit, mehr nicht. Es ist also nicht näher zu bestimmen, daß sie damit nicht das Abstrakteste ist, wiewohl sozusagen sie die konkreteste Erscheinungsweise der Arbeit ist, also real dann wieder in der Gesellschaft die meisten Bestimmungen möglich macht, bei der keine Arbeit mehr vorherrscht, weil Arbeit unter jeder Bedingung gedacht werden kann, sich vollziehen kann. Ich meine, man muß das in Zusammenhang mit der Wertproblematik bringen, dann wird das relevant. Wenn nämlich hier gezeigt wird, daß also der Begriff des Wertes gebunden ist, an abstrakte Arbeit, ist er die zentrale Kategorie, unter der kapitalistische Produktionsweise zu beschreiben ist.

K R A H L : MARX argumentiert immer so: man kommt immer wieder - wie man auch denkt - auf diese Kategorie der abstrakten Arbeit zurück, und zwar in der folgenden Bedeutung: wir gehen aus - sagt MARX immer - nicht von der unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit, sondern so, wie diese Wirklichkeit immer schon als interpretierte Wirklichkeit vorliegt, nämlich durch die wissenschaftlichen Kategorien der Ökonomie interpretierte Wirklichkeit. MARX kritisiert die kapitalistische gesellschaftliche Wirklichkeit durch eine Kritik an wissenschaftlichen Kategorien, nämlich denen

der politischen Ökonomie hindurch. Das heißt - wenn man so will - MARX ist schon durch den kantschen Kritizismus hindurch gegangen: er wendet sich nicht intentione recta auf die Wirklichkeit. Die kapitalistische Wirklichkeit stellt sich ihm so dar, wie sie durch die Kategorien der politischen Ökonomie überliefert ist.

Und hier fragt er: die bürgerliche Ökonomie geht davon aus, daß sie sagt: Arbeit - unter Abstraktion von Natur wie wir es beim Gothaer Programm schon erörtert hatten - ist die Quelle allen Reichtums. Zweitens sagt sie: die kapitalistische Gesellschaft besteht schon immer, weil Arbeit immer Quelle allen Reichtums war, und Arbeit eine Kategorie ist, die alle Epochen, in denen produziert wird, umfangslogisch umfaßt. Und jetzt sagt er: die Erkenntnischance dafür, die Abstraktion der Kategorie Arbeit an sich einzusehen, ist überhaupt dann gegeben, wenn nicht mehr eine bestimmte, beschränkte, bornierte einzelne Form von Arbeit produktiv prädominant ist; d.h. eine Gesellschaft, die vorwiegend agrikulturell produziert, liefert ihren Ideologen und Ökonomen nicht die Erkenntnischance, Arbeit und Produktion als Geschichtsprinzip überhaupt anzusehen. Anders aber das industrielle System. Industrie ist nicht eine bornierte Form von Arbeit, sondern Industrie und industrielles Kapital drücken eine Organisationsform der Arbeit, also eine Arbeitsteilung aus, in der keine bestimmte Arbeitsweise vorherrscht - sei es nun Manufaktur, sei es Agrikultur, sei's Jagen, Sammeln oder Fischen -, sondern in der die einzelnen Arbeiten alle zusammen eine real abstrakte Totalität bilden. Ein System von Arbeit, das heißt, nicht die einzelne Arbeit, sondern Arbeit überhaupt ist das prädominante. Abstrakte Arbeit drückt ein A r b e i t s t e i l u n g s v e r h ä l t n i s aus, in dem es sowohl den Individuen möglich ist - man muß das an der heutigen Realität dann nachprüfen - von einer Arbeit zur anderen relativ friktionslos hinüberzuwechseln, weil Arbeit immer mehr auf einfache Arbeit reduziert wird - etwas, was gerade kritisch zu überprüfen wäre an der Tatsache, daß durch Automation technologisch hochqualifizierte Ausbildungsstände verlangt werden. Zweitens sagt er, daß Arbeit zu einer realen Kategorie wird, weil im System industrieller Arbeiten alle Arbeitsformen zu einer einzigen Totalität zusammenschießen; das heißt, Arbeit soll eine Realität haben, weil die Arbeitsteilung so hoch entwickelt ist, daß alle Arbeiten insgesamt ein System von Produktion ausmachen. Das ist die eine Argumentation. Wir könnten sie die historische nennen. Die zweite ist die ideologiekritische: wenn man sagt, Arbeit ist die Quelle allen Reichtums, dann abstrahiert man von der Natur und setzt im Grunde genommen reinen Geist als Quelle allen Reichtums: die bürgerliche Ökonomie ist idealistisch. Das dritte ist, daß er abstrakte Arbeit, die wir jetzt schon als eine Arbeitsteilungskategorie identifiziert haben,

mit der Wertsubstanz gleichsetzt, insofern er sagt: wenn man wissen will, was die Produkte austauschbar macht, dann muß man das aus ihnen herausziehen, was man vergleichen kann, ergo das gleiche an ihnen. Das Gleiche ist, daß sie alle Arbeitsprodukte sind unter Abstraktion von der bestimmten Arbeit, also abstrakt menschliche Arbeit, physiologische Verausgabung von Arbeitskraft. Diesen Arbeitsbegriff, der auch wieder eine Abstraktion ist, identifiziert er mit dieser Arbeitsteilungskategorie. Sonst könnte er das nicht zusammenbringen. MARX kommt immer wieder auf eine Kategorie von abstrakter Arbeit zurück, die im Grunde darin wurzelt, daß er einen HEGELschen Begriff von Abstraktion übernimmt, nämlich den der Isolierung, einer Trennung von Allgemeinem und Besonderem im Allgemeinen selber oder, konkret gesagt: die Individuen produzieren in der Produktionssphäre so, daß sie voneinander isoliert sind und in Konkurrenz gehalten werden, und diese Konkurrenz ist der Abstraktionsbegriff. All das will MARX hier nachweisen; die Frage ist nur, wieweit es gelingt. Auf der einen Seite ist es plausibel, daß man sagt, die abstraktesten Kategorien sind nur einsehbar, wenn die gesellschaftlichen Bedingungen selber die Erkenntnischance für solche Abstraktionen liefern, und diese Abstraktionen Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind. Je allgemeiner und unpersönlicher die gesellschaftlichen Verhältnisse werden, um so abstrakter kann das Denken werden, wenn man so will. So wie er auch sagt: "Non terre sans seigneur, keine Erde ohne Herrn, aber das Geld ...". Mit dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft sind die Verhältnisse selber abstrakter geworden, sind sie allgemeiner geworden. All das sind Argumentationsmodi, die hierin angelegt sind, und MARX zieht daraus den Schluß - das muß man jetzt klarmachen -, der ihn trennt von aller bürgerlichen Soziologie, wie sie sich positivistisch entwickelt, daß es "die Gesellschaft" als abstrakte Realität gibt, während alle bürgerliche Soziologie - wogegen die kritische Theorie immer polemisiert hat - sagt, man kann nur einzelne Handlungen, Beziehungen, einzelne Sektoren, Schichten, Familien untersuchen, aber "die Gesellschaft", wenn man mal so will, ist ein Metaphysikum. Das ist im Grunde genommen das Problem, wenn MARX versucht, Abstraktionen als real existent zu erweisen, ohne daß diese Abstraktionen so existieren wie Dinge existieren, aber sich real alles konkrete Geschehen, alle konkreten Dinge und alles Produzieren unterwerfen.

Teilnehmer: Aber MARX führt doch den Nachweis, als er im Kapital genau eben aus diesen abstrakten Kategorien, eben auf der konkreten Ebene, Wirklichkeit genau anhand dieser abstrakten Kategorien erklärt. Das heißt, der Fortgang des Kapitals vom

ersten bis zum dritten Band ist letzten Endes die Begründung dafür, daß es "die Gesellschaft" im Zusammenhalt bestimmter Verwertungsprozesse des Kapitals gibt.

K R A H L : Ja, aber wie interpretierst du hier diese Ableitung, ist dir plausibel, wie MARX hier Arbeit als real existente Kategorie, als Existenzbestimmung der bürgerlichen Gesellschaft nachweist? Und an der Kategorie der abstrakten Arbeit hängt ja wahrscheinlich die ganze MARXsche Theorie des Kapitals. Wenn nicht, dann müßten wir wie die bürgerlichen Ökonomen - wie etwa HOFMANN, der ja selbst noch Kritiker der bürgerlichen Ökonomen war - sagen: der Wert ist eine Fiktion, eine methodologische Fiktion.

T e i l n e h m e r : Man könnte erst einmal annehmen, diese Fiktion sei tatsächlich nichts weiter als eine Fiktion. Es ist nun die Frage, ob sie aus sich heraus hinlangt, die gesamte kapitalistische Gesellschaft zu spinnen, wirklich so bis ins Einzelne in ihren Bestimmungen nachzuvollziehen; ob zu diesen Kategorien dadurch nicht einfach Realität hinzukommt. Ich weiß nicht, wie anders man die Frage lösen will, daß der Wert eine Abstraktion ist; daß der Wert als eine empirische Größe nicht existiert, das liegt auf der Straße.

K R A H L : Ja, aber ich kann doch nicht sagen, weil MARX mit solchen abstrakten Kategorien die kapitalistische Realität beschreibt, ist sie verifiziert. Nein, ich würde so sagen; ich meine, so völlig unbegründet ist das nicht. Ich meine, zunächst einmal ist doch folgende Überlegung einigermaßen plausibel, daß MARX sagt: gut, die bürgerliche Ökonomie, ADAM SMITH, entdeckt Arbeit an sich als Quelle allen Reichtums, und wir wissen, daß MARX das kritisiert, daß er sagt, Arbeit und Natur sind die Quellen allen Reichtums. Es sagt jetzt: die Abstraktion - hier muß ein Begründungsverhältnis einsetzen, das nicht geleistet ist - (eine Abstraktion ist doch erst mal ein Begriff, und wir sind doch inzwischen so realistisch geworden, daß wir wissen, daß ein Begriff nicht einfach als Idee im platonischen Ideenhimmel existiert und nicht einfach Realität hat) hat Realität. Dieser Begriff hat Realität, weil er Ausdruck eines Arbeitsteilungsverhältnisses ist, wobei dieses Arbeitsteilungsverhältnis - was hier nicht so zum Ausdruck kommt und was in der Tat dann erst im Warenkapitel zum Ausdruck kommt - so strukturiert ist: "Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein." (1) Das

(1) K. Marx, Grundrisse, s. o., S. 25

ist ein sehr wesentlicher Satz, den man nicht so ohne weiteres überlesen sollte, denn darin sagt er aus, daß dies ein Arbeitsteilungsverhältnis ist - abstrakter, hochentwickelter, industrialisierter Arbeit, die sich losgelöst hat von den konkreten Produzenten, die nicht mehr mit den konkreten, produzierenden Individuen verwachsen ist, und die sich auch losgelöst hat von den konkreten besondren Gebrauchswerten. Das Abstrakte, sagt MARX - und das ist erstmal das, was ihn von aller Metaphysik unterscheidet -, die Realität des Abstrakten, die sich ja dann auch nur in konkreten Einzeldingen wie dem Geld manifestieren kann, wenn es überhaupt dinglich zur Erscheinung kommen soll, diese Realität des Abstrakten ist der falsche Zustand. Er sagt nämlich, daß sich die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse als allgemeine von den konkret materiellen Individuen und Gebrauchswerten gelöst haben und als solche Abstraktionen bis hin zum Staat - der MARX zufolge praktisch daseiender Idealismus ist - existieren. Die Abstraktion, die MARX meint, ist eine r e p r e s s i v e A b s t r a k t i o n . Sie fordert die Individuen tagtäglich auf, ihre Gebrauchswerte zu produzieren und ihre Bedürfnisse zu befriedigen, indem sie von diesen und jenen permanent abstrahiert. Anders gesagt, kapitalistische Produktion als Produktion um der Produktion, aber nicht um der Konsumtion willen legt den Individuen ein Abstraktionserfordernis auf, das die moderne Psychoanalyse als Triebversagung bezeichnen würde, was MARX als Abstraktion von den besonderen Gebrauchswerten, Bedürfnissen und Interessen bezeichnet. Diese Abstraktion hat eine praktische Wahrheit, insofern die kapitalistische Gesellschaft Gebrauchswerte produziert und Bedürfnisse befriedigt, indem sie von ihnen abstrahiert. Abstrakte Arbeit meint immer gesellschaftliche Verhältnisse, die gegenüber den konkreten Individuen sich als zweite Natur verselbständigt haben. Insofern und von konkreten Vorgängen her gesehen ist der Begriff der abstrakten Arbeit plausibel. Unplausibel wird er erst dann, wenn MARX eine strenge Trennung vornimmt, die meiner Meinung nach nicht identisch ist mit der von Basis und Überbau, wenn er durch seine Kritik am Bewußtseinsidealismus HEGELs Formen des Bewußtseins einfach als Widerspiegelung und Produkte der Arbeitsteilung ansieht. Wenn die Gesellschaft nun schon mal begrifflich verfaßt ist, dann sind B e g r i f f und B e w u ß t s e i n auch B a s i s k a t e g o r i e n . Und das geht nicht mit ein in seine Bestimmungen. Wenn das der Fall ist, dann ist Bewußtsein keine Überbaukategorie.

T e i l n e h m e r : Ich meine, daß bestimmte Erkenntnismöglichkeiten erst mit bestimmten Weisen von Produktion gegeben sind; das heißt, mit der realen historischen Durchführung von Ab-

straktionen kann ich diese Abstraktionen auch erst erkennen. In der Entwicklung ihrer selbst, in der Entwicklung der Produktionsweisen oder in der Aufeinanderfolge von Produktionsweisen kommt abstrakte Arbeit zustande. MARX argumentiert im Warenkapitel, daß schon im einfachsten Tauschverhältnis sämtliche Gehalte aller Wertformen versteckt liegen; das heißt, auch die Geldform liegt darin logisch wie historisch schon versteckt.

K R A H L : Aber setzt abstrakte Arbeit nicht einen hohen Stand von Bewußtseins- und Sprachentwicklung voraus? Die Strukturalisten würden meinen, daß Sprache Familie bestimmen muß, während, wenn Abstraktionen Realität gewinnen sollen, Begriffe Realität gewinnen sollen - und sie haben Realität -, MARX eine Konsequenz daraus ziehen müßte: daß Abstraktionen, Begriffe, Bewußtsein - ob nun als falsches Bewußtsein, lasse ich mal dahingestellt - Basisbestimmungen sind. Und der Wert ist schließlich auch erst ein bloßer Begriff, den MARX noch auf klassische methodologische Weise gewinnt, nämlich auf eine ganz naive Weise methodologischer Abstraktion.

Ich glaube, daß es richtig ist, daß diese Abstraktionen existieren, ich glaube nur, daß bei MARX nicht eingeht, daß abstrakte Arbeit - so wie sie ja auch die Wissenschaften entwickelt haben - etwa in der griechischen Philosophie - schon ein hochentwickelter Basisbegriff ist, der einen hohen Stand sprachlicher Kommunikation, Bewußtseinsformen und dergleichen mehr voraussetzt. Anders gesagt: in M A R X e n s I d e a l i s m u s k r i t i k gibt es einen Bruch; zum einen kritisiert MARX am Idealismus, daß der Idealismus die einzelnen Menschen zu Marionetten eines ihnen metaphysisch übergeordneten Bewußtseins herabsetzt, und er sagt dann in der Deutschen Ideologie, das Bewußtsein ist überhaupt erst ein spätes Produkt der Entwicklung von Arbeitsteilung. In der Deutschen Ideologie hat er aber einen undifferenzierten Arbeitsteilungsbegriff. Er unterscheidet nicht zwischen primitiver Arbeitsteilung und wirklich abstrakter Arbeit; diesen Begriff hat er noch gar nicht konkret herausgearbeitet. Mit dem Übergang von primitiver Arbeitsteilung zu abstrakter Arbeit durch den Kontakt der Gemeinwesen an ihren Grenzen und der Entwicklung von Tauschhandel hat sich aber eine spezifische Form von Rationalität selbst als Produktivkraft und als Basiskategorie entwickelt, und das sieht MARX nicht mehr. Anders gesagt: b e i M A R X g i b t e s e i n e T r e n n u n g v o n P r o d u k t i o n u n d B e w u ß t s e i n, die identisch ist mit der von B a s i s u n d Ü b e r b a u ; und das halte ich für eine Ideologie.

Die Beziehung von Produktion, Sprache und Bewußtsein ist nicht identisch mit der Beziehung von Basis, also Produktion, Arbeit

und Arbeitsteilung und Überbau, also den Formen der Religion, des Rechts und des Staats und den Institutionen. Hier - glaube ich - liegt ein quid pro quo. Wenn man eine Realität abstrakter Arbeit annimmt, muß man so konsequent sein, daß man nicht hinter den modernen Nominalismus zurückfällt: Abstraktion ist immer ein Begriff, also sollen Begriffe Realität haben. Das heißt, die gesellschaftlichen Verhältnisse sind auch begrifflich vorbestimmt, sonst ist das nicht anzunehmen, was MARX hier sagt. Von daher löst sich das Problem: der Wert ist eine Fiktion, das ist ganz richtig - da hat ENGELS auch unrecht gegen KONRAD SCHMIDT -, aber er ist eine daseiende Fiktion. Und die Tatsache, daß der Wert eine daseiende Fiktion ist, die als falsches Bewußtsein Realität über die Menschen hat, ist von MARX auf Grund seiner Idealismuskritik ungenügend abgeleitet.

Das Basis-Überbau-Schema im strengen Sinne gilt ja nur für die bürgerliche Gesellschaft, und zwar deshalb, weil es gerade vom späten ENGELS - der da wirklich Differenzierungen gemacht hat - für die vorbürgerlichen Gesellschaften abgelehnt worden. ENGELS spricht da sehr gut vom negativ Ökonomischen; das heißt, in vorbürgerlichen Gemeinwesen sieht es in der Regel so aus, daß zwar die Ökonomie bestimmte Weltbilder und Bewußtseinsformen - Kosmologien, Mythologien, Metaphysiken - produziert, aber, daß - wie ALFRED SCHMIDT das jetzt in seinem Konstitutionsbuch nachzuweisen versucht (1) - in vorbürgerlichen Gesellschaften die Ökonomie der Bestimmungsfaktor ist, der überhaupt erst die Bestimmungsfaktoren produziert. Anders gesagt: B e w u ß t s e i n s - f o r m e n werden in der Tat in der feudalen Gesellschaft durch Kosmologien und Weltbilder hervorgerufen, und die Ökonomie ist bloß eine negative Basis. In der kapitalistischen Gesellschaft wird die Ökonomie zur direkten Bewußtseins- und Institutionsbestimmenden Basis. Alle Legitimationen von Herrschaft - und das allein kann das Verhältnis von Ideologie, Überbau und Basis bezeichnen - werden nicht mehr bezogen - das hat auch HABERMAS zum Teil ganz richtig gesehen - aus einem kosmologischen Himmel metaphysischer Werte, sondern direkt von der Basis gesellschaftlicher Arbeit. Und das bürgerliche Naturrecht, das THOMAS HOBBES und JOHN LOCKE entfaltet haben, macht sich an der Logik der gesellschaftlichen Arbeit fest und nicht mehr an der Logik dominierender Religionen und Kosmologien. Also jetzt ist gewissermaßen die Ökonomie das positiv Bestimmende in dieser Weise geworden; deshalb kann man hier überhaupt erst von einem Basis-Überbau-Problem

(1) Gemeint ist ein damals von Alfred Schmidt geplantes Werk, das so nicht erschienen ist.

im strengen Sinne reden. Nun tritt aber folgendes Problem auf: diese Ökonomie ist - MARX zufolge - nach Maßgabe von Abstraktionen, nämlich der Isolierung der Individuen gegeneinander, organisiert, nach Maßgabe der Abstraktion von allen konkreten Bestimmungen von Arbeit, der Reduktion von Arbeit auf ihren Begriff und nach Maßgabe der Reduktion des Gebrauchswerts auf seinen Begriff, den MARX Wert nennt, nämlich reines Arbeitsprodukt. Jetzt muß MARX nachweisen, wie diese Abstraktionen reale Organisationsmodi der kapitalistischen Gesellschaftsformation sind. Abstraktionen sind nun aber mal nach der herkömmlichen Überlieferung Begriffe. Wenn ich die Begriffe einseitig dem Überbau zuschlage, ist das nicht erklärlich. Anders gesagt: bei MARX gehen zwei Momente ein, so daß MARX selbst auch zum Teil mit Urheber stalinistischer Weltanschauungen und naturdialektischer Reflexionen ist, die von ENGELS nicht so getrennt sind: entweder begreife ich das Überbau-Unterbau-Schema als Herrschaftsproblem, als Ideologieproblem; das heißt, ich sage: Institutionen - wie der Staat - legitimieren sich aus der ökonomischen Basis und werden aus der ökonomischen Basis produziert, das ist ein Herrschaftsproblem; oder ich begreife es einseitig als gnoseologisches, als erkenntnistheoretisches Problem; und damit mache ich den Marxismus zur Weltanschauung, daß ich sage: Bewußtseinsformen werden produziert und hervorgerufen durch die zugrundeliegenden Arbeitsteilungsverhältnisse. Das ist sicherlich richtig, aber da diese Arbeitsteilungsverhältnisse selbst abstrakt sind, sind sie selbst durch sprachliche Kommunikation bedingt, und ich glaube, daß man das gerade am Übergang von primitiven zu entwickelten Gesellschaften, in denen ja abstrakte Arbeit und damit die Wissenschaften sich herausbilden, auch nachweisen kann. Die Kategorie der Wechselbeziehung - wenn sie nicht so formal wäre - und ENGELS hat sich später ja zu solchen Einschränkungen imstande gesehen, ist gnoseologisch zu sehen. Es bestimmen sich Bewußtsein - und zwar in der kapitalistischen Gesellschaftsformation, die die einzige ist, würde ich gegen MARX sagen, in der schon mit Bewußtsein, aber - mit dem materiellen MARX zu sagen - mit falschem Bewußtsein Geschichte gemacht wird und ökonomische Strukturen - erkenntnistheoretisch gesehen - wechselseitig. Die Tatsache, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt, gilt nur für die Konstitution von Herrschaftsinstitutionen, gilt aber nicht ohne weiteres für *erkenntnistheoretische Prozesse*. Wenn das der Fall wäre, wäre auch überhaupt nicht einzusehen, wie jemand sich innerhalb des bestehenden Systems bewußtseinsmäßig von der Bestimmung durchs gesellschaftliche Sein lösen könnte, und wieso der Bürger MARX so privilegiert

gewesen sein sollte, die kapitalistische Gesellschaft zu durchschauen und alle anderen Leute sind mit falschem Bewußtsein rumgelaufen. Ich meine, das muß doch irgendwie erklärt werden können. Er hat sich doch nicht wie MÜNCHHAUSEN am Schopf aus dem kapitalistischen Sumpf gezogen; das heißt, gnoseologisch gesehen, kann man das nicht einfach einem determinanten Schema von Basis und Überbau unterordnen.

HEGELS IDEALISMUS UND MATERIALISTISCHE ERKENNTNISKRITIK
Schulungsprotokoll vom 3. 2. 1970

KRAHL unterscheidet zwei Wege der Auseinandersetzung mit HEGEL (1): entweder von den idealistischen Prämissen her das System zu kritisieren oder vom idealistischen Kontext absehend, ihn im Detail materialistisch zu erörtern. KRAHL selber begreift seine Herangehensweise als erkenntnistheoretisch, was Begründungsmoment revolutionärer Theorie sein soll. Damit ist die geschichtliche Veränderbarkeit der Aussagen von HEGEL und MARX inbegriffen. KRAHL fragt, ob HEGELsche Kategorien von MARX auf die Realität projeziert werden oder ob MARX HEGEL nur vollendet habe, MARX absoluter Idealist war? Es sei nichts gewonnen, wenn MARX Geld und Ware statt Sein und Wesen setzt. Deshalb muß HEGEL immanent begriffen werden, was KRAHL an den Begriffen "Sein", "Bewußtsein" etc. versucht. Gleichzeitig bemüht er sich, analog der MARXschen Synthesis von Begriff und Realität zu gesellschaftlicher Objektivität und abstrakter Arbeit Idealismus und Materialismus zu synthetisieren.

KRAHL hat ein geschichtlich bedingtes höheres Abstraktionsniveau, in dem sowohl HEGEL als auch MARX zur Disposition stehen. Indem er an Paradigmata wie der HEGELschen Dialektik von Wesen und Erscheinung oder Genesis und Geltung festhält, negiert er mit philosophischen Mitteln traditionelle Philosophie überhaupt. Obwohl von KRAHL die realen Ergebnisse der MARXschen ökonomischen Forschung übernommen werden, verwandeln sie sich in der Erkenntniskritik zu kritischen Begriffen. D.h., KRAHL holt subjektiv nach, was in der Objektivität der MARXschen Theorie verlorengegangen ist. In der Kategorisierung des Kapitals als unbewußtem Bewußtsein trifft er mit einem kritisch gewendeten psychologischen Begriff (2) sowohl HEGEL als auch MARX. Die Her-

(1) siehe H. J. Krahl, Erfahrung des Bewußtseins, Frankfurt/Main 1979, S. 9

(2) Ein Ansatz, der in "Wesenslogik der Marxschen Warenanalyse" in: H. J. Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt/Main 1971 ausgeführt wurde. Siehe auch H. J. Krahl, "Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik" in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1970, Hrsgb. O. Negt. Dazu auch: Wesensreflexion. Materialien zu einer "mittleren Gesellschaftstheorie" von W. Neumann, Frankfurt/Main 1984

stellung der Beziehungen der HEGELschen Philosophie zur MARXschen Kritik der politischen Ökonomie sind dabei spekulativ und auch anderer Interpretation fähig (1).
(W.N.)

Der Grundbegriff der MARXschen Kritik der Politischen Ökonomie, nämlich der der Warenform des Produkts in seiner Verallgemeinerung in der kapitalistischen Gesellschaftsformation, ist unerklärbar ohne die HEGELsche Dialektik von Wesen und Erscheinung. Das hat LENIN richtig festgestellt, als er sagte, daß der Begriff der Ware den allerabstraktesten Begriff der MARXschen Systemkritik und deren Ausgangspunkt bildet, und daß die Warenform des Produkts gewissermaßen alle Elemente der HEGELschen Wesenslogik enthält.

Diese MARX-HEGEL Beziehung, d.h., die Projektion der HEGELschen Kategorien der Dialektischen Logik (aus ihrem metaphysischen Zusammenhang herausgenommen) auf die Kategorien der Politischen Ökonomie macht MARX zufolge überhaupt erst die Kritik der Politischen Ökonomie aus. HEGELs Philosophie ist hochmetaphysisch, hochspekulativ, und hat anscheinend weniger zu tun mit einer Kritik der Politischen Ökonomie als mit klassischer Theologie.

Gleichwohl ist nach MARX die HEGELsche Logik die metaphysische Verkleidung der Selbstbewegung des Kapitals, d.h. MARX hat den Grundwiderspruch von Gebrauchswert und Tauschwert, der in der Warenform des Produktes angelegt ist, more diametrico auch des Grundwiderspruchs von Wesen und Erscheinung, diese Dialektik, zum Inbegriff der Kritik gemacht, und er differenziert in der Wertkategorie selber noch einmal zwischen Wert und Tauschwert und sagt: der Tauschwert ist die Erscheinungsform des Werts, das haben die klassischen Ökonomen nicht begriffen, und weil sie das nicht begriffen haben, haben sie weder Verdinglichung, falsches Bewußtsein, Fetischisierung, noch Mystifikation begriffen, kurz: Sie haben die verschleierten Herrschaftsformen nicht begriffen. Weil sie die Dialektik von Wert und Wertform nicht verstanden, haben sie auch nicht die geschichtliche Dynamik der kapitalistischen Gesellschaftsform verstanden. An dieser Dialektik von Wesen und Erscheinung als des Inbegriffs von Kritik hängt MARX zufolge das Selbstverständnis einer Wissenschaft, die als Wissenschaft will gelten können. Das ist ein

(1) Siehe auch: Der unbewußte Hegel. Zum Verhältnis der Wissenschaft der Logik zur Marx' Kritik der politischen Ökonomie von W. Neumann, Frankfurt/Main 1982.

antipositivistisches Programm, das gegen COMTE bis SAINT-SIMON gerichtet war, und das auch heute noch die modernen Positivisten trifft, das heißt, ein Studium der HEGELschen Logik ist im Grunde genommen logische, nicht chronologische Voraussetzung der MARXschen Kritik der politischen Ökonomie.

/Sein bei HEGEL und MARX/

Sein ist das, was ist, und insofern es ist, ist es Schein. Anders gesagt: Die konkrete Natur ist nur das Anderssein der Idee, die Entäußerung des Begriffs. Das, was ist, ist der Geist, der sich nicht als Geist weiß, oder der Schein, der sich nicht als Schein weiß; Sein ist der Schein, der sich als Schein nicht weiß.

Das Wesen hingegen als die Reflexion ist das Sein, das sich als Schein weiß. Reflexion ist der sich selber wissende Schein, und insofern hat das Sein sich aufgehoben und gleichsam seine materielle Schwere verloren; das Sein wird zum reinen Gedanken.

Der klassische Idealismus geht so vor, daß er sagt, es gibt eine Realität, und diese Realität ist das ego cogita, das ist das reine Denken. Die Tatsache, daß dieses reine Denken nur in Individuen realisiert ist, und dazu ein Körper gehört, und ein Leib, und Arme und Beine, das sind alles Objektkategorien, die nicht zu den Subjektkategorien des reinen Denkens gehören. Die Individuen sind Marionetten eines reinen Denkens, bei HEGEL solche des Weltgeistes; Napoleon war der Weltgeist zu Pferde.

Es ist so, daß alle Realität, die mir entgegentritt, Entäußerung eines reinen Begriffs ist. Die Wand dort drüben ist reiner Begriff. Wenn HEGEL jetzt dagegenläuft, merkt er, daß er sich den Kopf wehtut, daß das also nicht nur reiner Begriff ist; aber HEGEL würde sagen: Nicht: Jetzt ist mir die Wand zu Bewußtsein gekommen, sondern: Die Wand ist sich selber zu Bewußtsein gekommen. Es hat eine Interaktion im Medium eines reinen Bewußtseins stattgefunden, deren Entäußerung sowohl die konkreten Subjekte, wie das Objekt ist. Das Objekt hat Bewußtsein. Jeder Baum kann sich selber denken, jedes Objekt ist reiner Begriff (nach HEGEL kann man nicht Obst essen, sondern nur konkrete Äpfel, Birnen usw. Obst ist eine allgemeine Abstraktion, auch "der Apfel" (schlechthin) ist eine allgemeine Abstraktion.

Bei MARX gibt es zwei Momente der Idealismuskritik, aus der sich seine Form der revolutionären Theorie heraus begründet: 1. Prinzipielle Idealismuskritik, 2. die Aufnahme des Begriffs der Abstraktion.

ad I) In den Frühschriften entfaltet MARX eine prinzipielle Idealismuskritik, die vor allen Dingen in den FEUERBACHthesen dargelegt wird. In den FEUERBACHthesen geht MARX von zweierlei aus, vor allem im erkenntnistheoretischen Teil der FEUERBACHthesen. Dort sagt er auf der einen Seite, daß auch der FEUERBACHsche Materialismus noch die Mängel des traditionellen Materialismus teile, nämlich die Realität "nicht unter dem Aspekt der subjektiven Praxis, der Tätigkeit, der menschlich umwälzenden Praxis angeschaut zu haben, sondern unter dem Aspekt des Objekts, der Anschauung der bloßen Sinnlichkeit. Damit meint er, daß der traditionelle Materialismus, so wie er seit DEMOKRIT überliefert wurde, zwar im Gegensatz zum Idealismus eine materielle Realität als wirkliche Realität anerkennt und nicht die Ideen zur wirklichen Realität hypostasiert, daß er aber insofern noch der alten idealistischen Tradition der Antike und des Mittelalters verhaftet ist, weil er diese materielle Realität nur unter dem Aspekt der Anschauung betrachtet, das heißt, er verhält sich kontemplativ zu ihr, er verhält sich zur materiellen Realität als nicht veränderbare, weil er diese Realität nicht als von den Menschen gemachte durchschauen kann. Das ist der Standpunkt einer Sklavenhaltergesellschaft oder einer Leibeigenengesellschaft, denn die Produzenten dieser Gesellschaftsformen können sich aus zwei Gründen nicht als Produzenten begreifen: I. Weil die Produktionsmittel in der Majorität nicht von den Menschen gemacht sind, sondern Erde sind, also von den Menschen nicht gemachte Physis. 2. Auf Grund der grundeigentümlichen Organisationsform gehören Sklaven und Leibeigene im Gegensatz zum freien Lohnarbeiter mit Haut und Haaren, Leib und Seele dem feudalen Herrn oder dem Sklavenhalter. D.h. sie können sich nur als Objekte begreifen.

Das spiegelt sich aber im Bewußtsein der philosophierenden Herrn wider, so daß die materielle Realität nicht als Produkt anerkannt wird. Dasselbe ist der Fall im traditionellen Idealismus, der anstelle der sinnlichen Anschauung die ideelle der Idee setzt. Das geht dann über in den neuzeitlich-bürgerlichen Idealismus, und MARX sagt in der ersten FEUERBACHthese: Im Gegensatz zum traditionellen Materialismus hat der bürgerlich neuzeitliche Idealismus die tätige Seite, die Praxisseite entwickelt. Aber nicht als wirklich sinnliche Tätigkeit. Anders gesagt: das Bürgertum ist im Gegensatz zu den klassischen Feudalherrn zwar in die Produktion verstrickt, aber primär von der Zirkulation her, als Kaufmanns- und Wucherkapital, d.h. es begreift Arbeit nicht als konkreten Stoffwechsel zwischen der Natur und dem Menschen, sondern als rein geistige Arbeit, als abstrakte Arbeit, die von diesem Stoffwechsel abstrahiert, um die konkrete körperliche Arbeit der

Lohnarbeiter diskreditieren zu können, und geistige Arbeit als wirklichere Arbeit herausstellen zu können, damit die Bourgeoisie ihre Herrschaft rechtfertigen kann (eine Rechtfertigungsideologie). Das bedeutet, hier ist das Prinzip der Produktion zwar erkannt, I., weil die Produktionsmittel im Gegensatz zur Feudalität selbst Produkte geworden sind (Maschinen), II., weil das Verhältnis des freien Arbeiters zum Kapitalisten kein persönliches Leibeigenschafts- oder Sklavenhalterverhältnis ist, sondern eines, das durch freien Vertrag geschaffen worden ist, das vertragsrechtlich geregelt ist.

Hier tritt also eine Trennung von Produktionsmitteln (sprich Materie) und freier Arbeit (sprich Bewußtsein) ein, so daß auf diese Weise überhaupt erst reine Subjektivität in der Abstraktion von der Materie, reine Arbeit in der Abstraktion von der Natur, sich als Produktivkraft durchschauen kann. D.h., der Begriff der geistigen Arbeit (der Tätigkeit des Begriffs im dtsch. Idealismus), ist sowohl Idealisierung des freien Arbeiters wie der autonomen, individuellen Unternehmerpersönlichkeit. Und MARX macht jetzt auf der Basis des FEUERBACHschen kontemplativen Praxisbegriffs einfach zweierlei: FEUERBACH hat sinnliche Materialität schon als Praxis begriffen, Praxis aber nur als theoretische. Der traditionelle Materialismus hat einen passivischen Begriff der gesellschaftlichen Objektivität. Er begreift sie nicht als produziert. Diesen Begriff synthetisiert MARX jetzt mit dem Begriff der geistigen Arbeit und aktiviert auf diese Weise den Begriff der gesellschaftlichen Objektivität, macht daraus Produkte. Auf der anderen Seite synthetisiert er den Begriff des traditionellen Materialismus, d.h. der Anerkennung der materiellen Wirklichkeit als der allein wirklichen mit dem Begriff der geistigen Arbeit und materialisiert somit den Arbeitsbegriff. Aus dieser nicht innerphilosophischen, sondern auf der Basis des FEUERBACHschen Praxisbegriffs vollzogenen Synthesis von Materialität und Idealität, von geistiger Arbeit und nicht produziertem Objekt, gewinnt er überhaupt erst seinen Begriff des historischen Materialismus, den der konkreten Arbeit. Das geht dem MARXschen Wissenschaftsbegriff voraus.

Ferner geht ein zweites Argument von MARX voraus. Er sagt: Bei HEGEL, als letzter Ausprägung der großen europäischen Philosophie, sind die Menschen Marionetten des Bewußtseins. Das ist falsch. Die Menschen sind nicht Marionetten eines ihnen übergeordneten Bewußtseins, sondern das Bewußtsein ist Prädikat und Eigenschaft endlicher, sterblicher Menschen. Das ist die Umkehrung, die MARX in den Frühschriften als systematische Prämissenkritik an HEGEL vornimmt, und auf dieser Basis fügt er überhaupt

dann wieder die HEGELsche Wesenslogik ein, insofern er auf einmal die Theorie aufstellt: Gleichwohl hat HEGEL recht gehabt, aber nicht so, wie er es meinte. Das Dasein eines den Menschen übergeordneten metaphysischen Bewußtseins ist ein Schein, aber ein realer Schein: es ist das K a p i t a l . Das Kapital ist die d a s e i e n d e Phänomenologie des Geistes, es ist die reale Metaphysik. Das Kapital ist ein Schein, weil es keine reale Dingstruktur hat, gleichwohl beherrscht es die Menschen.

Diese These muß eingelöst werden, denn hier ist zu fragen: Ist es eine Fortsetzung oder ist es eine Kritik des Idealismus?

Es ist doch auch z. B. eine Behauptung von MARX, wenn er sagt, der Staat ist daseiender Idealismus. Das ist doch sehr spekulativ. Es ist wichtig, sich einige HEGELsche Gedankengänge immanent zu vergegenwärtigen.

/H E G E L i m m a n e n t/

So sagt HEGEL am Anfang des zweiten Bandes der Logik: "Die Wahrheit des Seins ist das W e s e n (Das steht heute auch bei HEIDEGGER). Das S e i n ist das unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein an und für sich ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dieselben hindurch mit der Voraussetzung, daß hinter diesem Sein noch etwas anderes ist, als das Sein selbst; daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht (und LENIN fügt hinzu: In diesen Zeilen ist die gesamte Kritik der politischen Ökonomie enthalten). (1) Diese Erkenntnis", schreibt HEGEL weiter, "ist ein v e r m i t t e l t e s W i s s e n , denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem anderen, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert (durch diese Vermittlung), findet es das Wesen. Die Sprache hat im Zeitwort S e i n das Wesen in der Vergangenheitsformzeit g e w e s e n behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein. MARX sagt, daß er auf diesem Hintergrund von Sein und Wesen die Dialektik von Gebrauchswert, Wert und Tauschwert entwickelt.

Was meint HEGEL, wenn er sagt, "die Wahrheit des Seins ist das Wesen", und "das Sein ist das Unmittelbare", und wenn er das Wesen wie auch immer als immanente Konsequenz des Seins bezeichnet? Damit ist sowohl etwas eminent Idealistisches wie etwas eminent kritisches behauptet. Was ist das "Sein", was ist das "Wesen"? Wir sollten uns bemühen, den Abstraktionsvorgang, der da-

rin liegt zu durchschauen, denn wenn man das tut, wird man sehen, was MARX darauf brachte, diese Kategorien auf die politische Ökonomie zu projizieren.

Warum ist das Wesen überhaupt der Hintergrund? Eine Argumentation wie: "In jedem Sein ist das Wesen enthalten, aber nur dann, wenn man von dem individuellen Sein abstrahiert," oder: ""Die Pappel" ist das Wesen dieser Pappel, "die Eiche" ist das Wesen dieser Eiche," ist falsch. Damit wird HEGEL zu PLATON gemacht; genau das ist bei HEGEL nicht der Fall. HEGEL nimmt nicht an, daß es da irgendwo ein Seiendes gibt, das irgendwie zum bloßen Sein abstrahiert wird, und dann gäbe es dahinter ein Wesen. So ungefähr hat PLATON argumentiert: Es gibt die verschiedenen Bäume und dann gibt es die Abstraktion "der Baum" als existentes Universal im Ideenhimmel. Das gilt über die aristotelische Transformation des PLATONismus bis hin zu THOMAS VON AQUIN. Dann kam aber der bürgerliche Nominalismus und sagte: Der Baum ist eine bloße Abstraktion des denkenden Subjekts, ein bloßer flatus vocis, ein Hauch der Stimme, d.h. eine bloße Subjektivität. Das Wesen hat also im Grunde genommen gar keine positive Existenz bei den Nominalisten. Und nun bestand eine enorme Schwierigkeit. Das sollte man sich klar machen, weil es immanent zum Marxismus hinführt. Wenn die allgemeinsten Begriffe wie "der Baum", "das Gute", "das Schöne", "das Sein", "das Wahre", "Gott", nur Produkte der menschlichen Abstraktion sind (und das ist die kopernikanische Wende, die KOPERNIKUS, WILLIAM OCKHAM und der moderne Nominalismus vollzogen haben), ergibt sich mit dem Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus eine enorme Schwierigkeit: Man mußte sich fragen, ob Gott überhaupt noch eine Realität zukommt, wenn Gott bloß ein Begriff der menschlichen Produktivität ist. Was wurde mit Gott auf dem Hintergrund des Kapitals gemacht? Da kam dann SPINOZA und sagte: Wenn alle allgemeinen Begriffe bloße subjektive Abstraktionen darstellen, dann existiert Gott nicht in einer positiven Transzendenz, dann existiert Gott nicht in einem Himmel, dann ist das Absolute etwas, was in der Welt selbst existiert: Gott existiert nur als Schöpfer in seinem Geschöpf, d.h., Gott wurde zur Totalität der Welt selber. Dann kam KANT und sagte: Das ist in der Tat das Absolute. Das Absolute ist nicht etwas positiv unendliches, sondern das, was alle endlichen Dinge übersteigt, und gleichwohl nichts unendliches ist. Das aber ist die Zeit. Die Zeit soll also das sein, indem alle Dinge vergehen, das aber selbst unveränderlich und absolut bleibt. Die Vorstellung der *enthistorisierten Zeit*, ist eine Vorstellung des Kapitals, denn die religiöse Zeit des Mittelalters war durchaus eine *qualitative Zeit* - erst die

A r b e i t s z e i t stellt sich als unveränderbar und enthistorisiert dar. Die Zeit wurde zum Begriff des transzendentalen und Totalitären. (Auch HEGEL sagt noch: "Ich ist Zeit, Begriff ist Zeit") Und das Kapital ist bei MARX nichts anderes als der sich in der Zeit entfaltende Begriff der Ware, ganz analog der HEGELschen Logik. Die Zeit wurde der Begriff des Absoluten, Gott wurde Zeit, und Zeit ist Geld, die erste Erscheinungsform des Kapitals. Die Verdinglichung der Zeit wurde zum Geld.

Diese Verdinglichung, die sich in der Denkgeschichte der bürgerlichen Neuzeit vollzog, stellt überhaupt erst die Konstitution der MARXschen Kapitalismusanalyse dar; sie vollzieht sich gleichsam in einer gigantischen Denkbewegung, von THOMAS VON AQUIN bis HEGEL, und setzt sich in die MARXsche Analyse um. Das Kapital ist kein positiver Begriff des Wesens, sondern das Wesen ist das, was nirgendwo positiv existent ist. Das Wesen ist in der Tat eine subjektive Abstraktion, aber diese soll Realität haben, und deshalb sagt HEGEL, das Wesen ist Subjektivität. Aber diese Subjektivität hat Realität, weil alle Objekte sich als denkende Subjekte ausweisen. Das Wesen ist die Reflexion des Seins in sich selber. Und diese Reflexion des Seins in sich selber nennt MARX V e r d i n g l i c h u n g , nämliche Geld denkendes Geld.

Gewendet auf den Baum: HEGEL würde nie sagen, die Abstraktion "der Baum" existiert in einem Ideenhimmel. Vielmehr würde er sagen: die Pappel ist Pappel erst dann, wenn sie als Pappel sich reflektiert, als Pappel sich begreift. Wenn die Pappel sich als Pappel begreift, ist sie der Baum.

Dieses metaphysische Bewußtsein, das uns in unserer Individualität unterdrückt, ist das Kapital, der Tauschwert, der ja eine bloße Abstraktion ist. HEGEL ist der metaphysische Denker des Kapitals; er ist der erste, der auf dem Standpunkt der Logik der Produktion steht, weil nach ihm der reine Geist die Mat erie aus sich hervortreibt. Das ist die idealistisch-metaphysisch verkleidete Form von Produktion. Metaphysisch deshalb, weil die Materie ganz und gar vom Geist produziert wird, aber nicht auch schon vorausgesetzt wird. Die Crux dieser Philosophie ist, daß der reine Begriff aus sich selbst heraus Materie schafft, oder anders gesagt, daß jedes Ding nichts anderes ist als entfremdeter Begriff.

Nun würde MARX aber dieser Aussage zustimmen, denn nach ihm werden die konkreten Gebrauchswerte, die tagtäglich produziert werden, zum reinen Begriff des Arbeitsprodukts vernichtet. Diese Unterwerfung der Materie unter den reinen Begriff hat ihre entfremdete Realität, nur ist es eben entfremdete. Was HEGEL als die Verwirklichung begreift, ist die Entwirklichung des Menschen. Aber in dieser Umkehrung hat es seinen Sinn. Die HEGEL-

sche Metaphysik gilt als entfremdete, nicht als Realität - aber sie hat R e a l i t ä t a l s e n t f r e m d e t e . Aber das Wesen, das HEGEL meint, ist ein negatorisches. Daran ist ein kritisches Moment.

Eine Differenzierung zwischen Wesen und Erscheinung vorzunehmen, bedeutet, daß ich die Tatsachen nicht so nehme wie sie sind, sondern auf das reflektiere, was sie begründet, und in dieser Reflexion verändern sich die Tatsachen, zumindest der gedanklichen Möglichkeit nach, und die bessere Gesellschaft taucht als Möglichkeit des Denkens auf. D.h. die R e f l e x i o n , die das Wesen ist, kann überhaupt erst den Schein naturgesetzlicher gesellschaftlicher Tatsachen durchbrechen. In der HEGELschen Dialektik von Wesen und Erscheinung ist eben K r i t i k angelegt, nämlich die Kritik am Bestehenden, (zumindest in dem Augenblick, wo ich das Wesen materialistisch historisiere, und es nicht in eine Transzendenz verweise, wie es bei HEGEL selbst noch geschieht).

Das bedeutet, der Modus von Kritik ist allererst in der HEGELschen Logik angelegt, und deshalb hat es auch sein Recht, wenn HEGEL sagt, das Sein ist das Unmittelbare, und das ist ein Schein. In der Tat, denn das Sein ist nicht das Unmittelbare. Was ist das U n m i t t e l b a r e ? Es ist das, was nicht vermittelt ist. Was nicht vermittelt ist, ist das, was von uns nicht produziert ist. Das ist aber der Schein. Wenn das Sein als vermitteltes durchschaut ist, wird es als Produkt gesehen. Das ist bei HEGEL schon latent der Fall. Darum liefert HEGEL den ersten Mechanismus zur Auflösung der fetischisierten Wirklichkeit. Ein Tisch, wie er hier steht, ist eben nicht ein unmittelbares, sondern er ist Produkt sehr vielfältiger gesellschaftlicher Vermittlungen und steht in einem bestimmten Gebrauchszusammenhang. HEGEL sagt dann auch, die Realität der Außenwelt verschwindet, selbst die Kühe halten sich nicht an die Realität der Außenwelt, weil sie das Gras einfach auffressen, und sich an sein bloßes Dasein nicht halten. Es verschwindet dann, und ist Nichts geworden, deswegen ist das Sein Nichts, sagt HEGEL. Das sind natürliche Taschenspielertricks, dahinter steckt aber gleichwohl die einfache Erfahrung des Produktencharakters der gesellschaftlichen Realität. HEGELs Begriff des Wesens ist die Auflösung einer gesellschaftlich gesetzten Realität, die als naturgesetzlich erscheint.

/ Zum Zusammenhang zwischen HEGELscher Logik und MARXscher Theorie des Kapitals /

MARX stellt zwei Thesen auf: 1. Das Kapital ist Selbstbewegung eines Begriffs, und zwar der Ware als des prozessierenden Widerspruchs zwischen Gebrauchswert und Tauschwert. Dieser Begriff hat Realität. Er existiert nicht wie "der Baum" im platonischen Ideenhimmel und "der Gott" im aquinatischen Lichtraum, sondern es ist eine negative Erscheinungsform, die sich erst im Tauschverkehr äußert, und sich die materiellen, dinglich existierenden Gebrauchswerte subsumiert. Also transportiert MARX zwei systematische Reflexionsvorgänge auf die Kritik der politischen Ökonomie: 1., das Absolute (und der Wert ist in bestimmter Beziehung das Absolute, weil im Wertbegriff abstrahiert ist vom konkret arbeitenden Subjekt, und vom konkret bearbeiteten Objekt) entfaltet sich als Kapital, sich auf sich selbst beziehend als seine Identität. Das soll bei MARX der Profit sein. Der Profit ist Identität des Kapitals mit sich selber. 2. Es gibt hinter den unmittelbaren Erscheinungsformen des Geldes und der Gebrauchswerte ein Wesen. Dieses Wesen nenne ich Wert. Dieser Wert ist eine Abstraktion, diese Abstraktion ist existent. Ich kann diese zwar nirgends sehen, hören, fühlen, schmecken, sie hat keine empirische Wahrnehmbarkeit, aber sie subsumiert sich konkret die Gebrauchswerte. In der Tauschwertsphäre (Zirkulationssphäre) verhalten sich die Individuen nicht als Individuen zueinander, sondern als Warenbesitzer. Darum besteht der Wert. Anders gesagt: Der Wert reduziert im gesellschaftlichen Verkehr praktisch die konkreten Dinge auf die bloße Abstraktion des Wertes. *Wert* ist die Abstraktion von den konkreten Gebrauchswerten, Individuen, Bedürfnisse, Interessen - Wert ist also *Repression*.

Diese Logik folgt einem Modell des gesellschaftlichen Verkehrs, wie es in der HEGELschen Logik angelegt ist, und zwar auf dialektische Weise: einerseits als Abstraktion von allen konkreten Dingen. Das ist die Umkehrung der HEGELschen Logik, die sich deswegen nicht einfach im Ganzen umkehren läßt um die Gesetzmäßigkeit der MARXschen Theorie zu erhalten. Dies zu MARX' Behauptung, er habe die HEGELsche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt. Die HEGELsche Logik will zugleich auch ein Modell emanzipierter Intersubjektivität und emanzipierter Verkehrsformen sein, denn sein Modell von Subjekt und Objekt will das Subjekt mit dem Objekt versöhnen; und der Mensch die Natur beherrschen, indem er ihr Freund ist. Dieses Modell der Interaktion, der gesellschaftlichen

Vermittlung herrschaftsfreien Verkehrs - das alles ist in der HEGELschen Logik metaphysisch angelegt, so wie es im HUMBOLDTschen Universitätsmodell verwirklicht werden sollte, denn dieses Universitätsmodell sollte die Realisierung der Großen Logik HEGELs werden. Das alles ist sehr dialektisch: Auf der einen Seite kann MARX aus HEGEL die Erkenntnis gewinnen, daß der gesellschaftliche Verkehr ein entfremdeter ist, weil sich die Subjekte nicht als Subjekte, sondern als Objekte anerkennen. Auf der anderen Seite kann er die entfremdete Wesenslogik des Kapitals aus ihr herauslesen. Und zum dritten: Wenn HEGEL sagt: Das Sein ist das Unmittelbare und das ist ein Schein, kann er den Produktencharakter der Wirklichkeit aus ihr herauslesen.

Allein: bei HEGEL geht das natürlich entfremdet vor; wenn HEGEL sagt, das Sein ist das Unmittelbare, und das Sein ist Nichts, argumentiert er so: Das Sein wird als das Allerkonkreteste in der Philosophie gesehen, aber das Sein ist nur der allgemeine Begriff alles dessen, was ist. Das Sein sagt über alles das, was ist, nichts anderes aus, als daß es ist, und das haben alle Dinge gemeinsam. Ergo abstrahiere ich gerade vom Besonderen, das doch gerade konkret ist. Und das Sein ist auch das Allerallgemeinste. Es ist sogar das Allerunbestimmteste, weil es gerade von den spezifischen Bedingungen der Dinge abstrahiert. Wenn es aber das Allerunbestimmteste ist, ist es Nichts. Und das ist falsch. Etwas unbestimmtes ist noch nicht Nichts. Z.B. ist unbestimmte Materie nicht schon nichts. HEGEL ist deshalb gezwungen, das Unbestimmte in die Kategorie der Unbestimmtheiten zu überführen. Das ist die dialektische Auflösung, die MARX rückgängig macht. Gleichwohl kann man auf einer bestimmten Ebene sagen: MARX steht voll und ganz auf dem Boden der HEGELschen Philosophie. Er führt nur immer wieder eine systematische Kritik an HEGELs idealistischer Prämisse ein, daß die Menschen Menschen des Bewußtseins sind, und das Bewußtsein nicht ein Bewußtsein von Menschen. Das ist die einzige Korrektur, die MARX vornimmt.

/Das dialektische Modell des HEGELschen Denkens/

HEGEL sagt: Das Sein wird in der Philosophie als die Realität ausgegeben, die Realität ist das Bestimmte, das Bestimmte ist das Besondere, das Besondere ist das, was sich von allem anderen unterscheidet. Also müßte das Sein das sein, was sich von allem anderen unterscheidet. Das Sein aber ist nur der Begriff dessen, daß alles ist. Aber ein Tisch hat z.B. mit einem Stuhl das gemeinsam, daß er ist. Das aber ist das Gemeinsame und nicht das, was sie unterscheidet. Also ist das Sein gerade das Unterschiedslose, die

reine Identität, das Unbestimmte. Denn das Bestimmte am Tisch ist nicht, daß er ist, weil ja auch der Stuhl ist, sondern das Bestimmte am Tisch ist, daß er ein besonderes Sein führt, das ihn eben zum Tisch macht, und das Bestimmte am Stuhl ist, daß er ein besonderes Sein führt, das ihn eben zum Stuhl macht. Das Sein abstrahiert also gerade von allen Unterschieden und damit von allen Bestimmungen. Darum ist das Sein das Unbestimmte. Das Unbestimmte ist die Unbestimmtheit. Das ist die Äquivokation, die HEGEL macht. Das Sein, weil es das Unbestimmte ist, ist Nichts. Das Nichts ist also das völlig Unbestimmte. Daß es das Unbestimmte ist, ist seine Bestimmung. Deshalb ist das Nichts ein Sein. Die Bestimmung des Unbestimmten ist es, ein Unbestimmtes zu sein. Damit ist das Unbestimmte ein Bestimmtes, ein Endliches, ein Seiendes; damit hat es konkrete Realität.

Es handelt sich hier keinesfalls um formale Logik, die ein Aussagensystem darstellt, in der alle variablen Satzbestandteile durch Symbole ersetzt werden können. Gleichwohl ist die obige Argumentation auf einer bestimmten Ebene formal, einfach deshalb, weil HEGEL notwendig alle Begriffe zur Leerformel des sich selber seienden Bewußtseins herabsetzen muß. Die dialektische Logik HEGELs ist auf einer bestimmten Ebene völlig formal. MARX würde hier sagen: Das ist die Formalisierung des Kapitals, die Abstraktion des formalen Tauschwerts von den materiellen Gebrauchswerten. HEGEL würde sagen, es ist die Metaphysik, die real geworden ist. Das allgemeine Kapital ist das Wesen des HEGELschen Seins.

HEGEL: "Die Wahrheit des Seins ist das Wesen. Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein an und für sich ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch mit der Voraussetzung, daß hinter diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht." Was ist hiermit gesagt? Zunächst: Man muß solche Sätze, wenn man bedenkt, daß MARX eine Differenz zwischen Wesen und Erscheinung annimmt, mit dem ganzen neuzeitlichen Denken von AUGUSTE COMTE bis MORITZ SCHLICK (aus der Wiener Schule des Positivismus) konfrontieren, durch das wir ja auch geprägt sind. Wenn SCHLICK etwa sagt, daß es nur Erscheinung, kein Wesen gibt, so ist diese Aussage legitimationsbedürftig. Die MARXsche Dialektik von Wesen und Erscheinung ist genauso legitimationsbedürftig, wie diese Sätze. HEGEL ist auf einer bestimmten Ebene keineswegs spekulativer als MARX. Man soll nicht glauben, wenn bei MARX Geld und Ware statt Sein und Wesen steht, daß das dann konkreter sei; das wäre eine konkretistische Selbsttäuschung.

Die HEGELsche Dialektik von Wesen und Erscheinung entspricht der KANTischen Differenzierung zwischen Ding an sich und Erscheinung, mit dem Unterschied, daß KANT die diagnostische Behauptung aufgestellt hat, daß das Ding an sich nicht zur Erscheinung kommt; HEGEL aber sagt: das Wesen muß erscheinen. Anders gesagt: Bei HEGEL ist es so, daß wir das, was an sich ist, erkennen, insofern es für uns wird.

Was heißt "das Sein ist das Unmittelbare", in dem das Wissen das Wahre erkennen will: was das Sein an und für sich ist ? Was heißt da Unmittelbares, was Wissen, was Wahres usw. ? Das ist Modell eines Reflexionsprozesses, den MARX nachvollzogen hat. Es ist deshalb wesentlich, ihn immanent zu vollziehen - selbst unter den idealistischen Prämissen. Was heißt, das Sein ist das Unmittelbare?

Ansichsein bedeutet immer, daß etwas unabhängig ist von der Beziehung eines Bewußtseins auf sich, daß es also bewußtseinsunabhängig, subjektunabhängig existiert. D.h. a n s i c h ist etwas, was nicht in einer Subjekt-Objekt-Relation steht. Was aber nicht relativ, d.h. in Relation stehend ist, ist absolut, das an-sich ist das A b s o l u t e . Nun, sagt HEGEL, geht der Gang der Kritik immer so: Das Bewußtsein weiß etwas, etwa : ich weiß, daß da der Stuhl steht, und ich nehme das als von mir bewußtseinsunabhängig. Dann erkennt das Bewußtsein, daß ich diesen Stuhl nur weiß, weil ich mich zu ihm in Beziehung gesetzt habe, d.h. das, von dem ich meine, daß es an sich ist, ohne Beziehung auf mich, ist im Grunde genommen nur für mich. Und das, sagt HEGEL, ist der neue Gegenstand. Wenn ich erkenne, daß das, was an sich ist für mich ist, so ist das An-sich für mich ein neues Ansich. Das ist der Weg der Reflexion. Einfacher gesagt: HEGEL sagt: Das Ansich ist bewußtseinsunabhängig, aber das ist eine Ideologie, denn - wenn ich von etwas sage, daß es an sich ist, steht es immer schon in Beziehung zu einem Bewußtsein, d.h. in Beziehung zu einer Reflexion. An sich ist also nur das, was a n u n d f ü r s i c h ist, denn "für sich" ist eine Bewußtseinskategorie, d.h. das Sein ist an-sich erst bewußtseinsunabhängig, wenn es für-sich geworden, also Bewußtsein geworden ist. "Bewußtsein" ist also das "Sein". Das an-sich ist an-und-für-sich; das ist HEGEL-immanent so. Die Tätigkeit der Erkenntnis ist die Bewegung des Seins selbst.

Das Sein, das sich an sich begreift, ist nicht in Wirklichkeit an sich, weil es nicht erkennt, daß es durch Bewußtsein gesetzt ist. Es ist erst bewußtseinsunabhängig, wenn es sich als vom Bewußtsein Abhängiges begreift, wenn es sich als durchs Bewußtsein gesetzt begreift. Denn das Sein ist erst an und für sich An-sich, wenn es für sich geworden ist. Wenn es für sich geworden ist, bedeutet

das, daß das Sein sich zu sich selbst verhält, es reflektiert sich also; dann ist das Sein Bewußtsein geworden. Das Bewußtsein ist also das, was an sich ist, das will HEGEL im Grunde genommen damit sagen. Das einzig Bewußtseinsunabhängige ist das Bewußtsein selber.

Wenn HEGEL schreibt, daß das Sein zum An-und-für-sich gelangt - und ähnlich ist es mit dem geschichtslosen Kreislauf im Kapital -, wenn er schreibt, daß das Sein zum Wesen wird, so ist das kein zeitlicher, sondern ein logischer Vorgang. Die Logik, schreibt HEGEL, das sind die Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt; und zwar in einem logischen, nicht in einem chronologischen Sinn verstanden. D.h., auch die Erinnerung dieses Seins ist nicht zeitlich gemeint. Deshalb spricht HEGEL vom "zeitlos vergangenen Sein".

/Unabhängigkeit der Bewegung und Erinnerung von der Zeit/

HEGEL sagt: Die Bewegung des Begriffes ist die Geschichte, aber insofern die Geschichte begriffen wird, ist die Geschichte zur reinen Logik geworden, d.h. zur Bewegung des Gedankens statt zur Entfaltung in der Zeit. Anders gesagt: HEGEL enthistorisiert die Bewegung. Das ist der große Trick, den er anwendet. Seit PARMENIDES gilt: Denken und Sein sind identisch, aber dem, was sich bewegt, kommt nicht die Dignität des Wirklichen zu; dem, was vergeht und entsteht, was stirbt und lebt, kommt nicht die Dignität des Wirklichen zu. HEGEL ordnet zwar der Bewegung die Dignität des Wirklichen zu, aber er kann das nur um den Preis, daß sich die Bewegung bei ihm nicht bewegt. Und diese sich nicht bewegende Bewegung ist im Prinzip das Kapital, die enthistorisierte Erscheinungsform der gegenwärtigen Gesellschaft.

Wenn HEGEL von "zeitlos vergangenem Sein" spricht, meint er das logisch Vorausgegangene: er verwandelt das historisch Vorausgegangene in ein logisch Vorausgegangenes. Dazu ein Beispiel: Wir beginnen zwar unsere empirische Erkenntnis, chronologisch gesehen, mit der sinnlichen Anschauung, aber logisch gesehen beginnen wir durchaus mit Kategorien, die uns aus bestimmtem sozialen Milieu, Sozialisationsprozessen und familiären Erziehungsprozessen vorgegeben sind. Sie sind nicht das historisch Erste, aber das logisch Erste. HEGEL verwandelt alle zeitlichen Prioritäten in logische Prioritäten. Das ist der klassische Vorgang von Metaphysik. Und er verwandelt deshalb die konkrete Geschichte in Logik. Begriffene Geschichte ist aufgehobene Geschichte. Sie ist Geschichte, die zur reinen Bewegung des Denkens geworden ist, so daß am Anfang

des Denkens das steht, was am Ende herauskommt, nämlich das Absolute.

/ D e r   W e l t g e i s t /

Der HEGELsche Weltgeist ist nichts anderes als seine konkreten Manifestationen, von der Antike bis zu Napoleon. Er ist nichts, was außerhalb seiner Manifestationen existiert. Auch der Begriff ist bei HEGEL nur Natur, denn der Begriff i s t nur in der Natur und der Geschichte. Es gibt nicht erst einen Begriff und der entschließt sich dann (zeitlich gesehen) mal Nicht-Begriff zu werden. Die konkrete Geschichte ist dieser konkrete Begriff. Der Begriff ist das, was er nicht ist. Das entspricht in der Tat der Bewegung des Kapitals.

/ D a s   K a p i t a l /

Die Bewegung des HEGELschen Begriffs ist natürlich nicht zu transportieren auf das, was MARX als ökonomische Zyklen gefaßt hat. Es geht hier um den allgemeinen Begriff des Kapitals: Kapital ist nichts, was ich anfassen kann (Wenn ich eine Maschine, die einem Kapitalisten gehört, anfasse, fasse ich kein Kapital an.). Kapital, sagt MARX, ist ein gesellschaftliches Verhältnis. Das Kapital soll MARX zufolge nichts anderes sein als unbewußtes Bewußtsein. Die Blindheit des HEGELschen Bewußtseinsbegriffes ist eine Widerspiegelung der Konstitution von restauriertem Staat und sich ursprünglich akkumulativ bildendem Kapital in Deutschland; und zwar ein Verhältnis enteigneter und isoliert gegeneinander produzierender Individuen. Dies ist die reale Basis. Jetzt beschreibt MARX dieses Kapital und seinen Prozeß in Kategorien der HEGELschen Logik. Er sagt, der Wert ist auf einer bestimmten Ebene Arbeit, also Arbeitszeit. Das Kapital ist der sich verwertende Wert. Wert wohlgemerkt niemals als Seinskategorie betrachtet, sondern als wesenslogische Abstraktionskategorie, als A b s t r a k t i o n. Das Kapital ist eine in der Zeit sich entfaltende Abstraktion - und hier geht jetzt die Bewegung, die Analogie zu HEGEL, ein: in der Zeit sich entfaltende Abstraktion. Die Zeit wird selbst enthistorisiert. Zumindest dem Scheine nach, denn das Kapital stellt sich als ewige Naturnotwendigkeit dar. Es ist immer "zeitlos vergangenes Sein", tote Arbeit. D a s   K a p i t a l   i s t   d i e   s c h e i n b a r e   E n t h i s t o r i s i e r u n g   d e r   Z e i t   a n   s i c h   s e l b e r.

Das Wesen steht bei HEGEL - ideologiekritisch betrachtet - in der Tat in Korrelation zu etwas Historischem. Die Geschichte

selbst wird bei HEGEL post festum aus der Perspektive der Restauration nach der Französischen Revolution betrachtet. Das hat sein fundamentum in re. Die Geschichte selbst wird als abgeschlossen und als entfaltete Logik ein und desselben Absoluten betrachtet. HEGEL ist im Stande, wohlgemerkt nur im Stande - und das drückt einen objektiven Widerspruch aus - die Selbstbewegung des Begriffes sprachlich in zeitlicher Fortsetzung auszudrücken, obwohl er logische Folge meint. Das ist aber ein in der HEGELschen Philosophie gleichsam selbst noch reflektiert enthaltener Widerspruch, denn die Logik soll ja die aufgehobene geschichtliche Sukzession sein. Und wenn ich MARX richtig verstanden habe, dann meint auch MARX dasselbe mit dem Kapital. Nur daß hier dieser Sachverhalt ein zu durchbrechender Schein ist, denn das Kapital ist in der Tat sukzessiver Prozeß der Wertreproduktion. Er stellt sich auf Grund der Abstraktion von den Gebrauchswerten und Bedürfnissen so dar, als ob er sich nicht in der Zeit vollziehe, sondern das Kapital das von Ewigkeit an gesetzte sei. Unsere Vorstellung kann das freilich nicht mehr sein. Das ist die Vorstellung, die MARX auf Grund der Darstellung der idealistischen bürgerlichen Ökonomie hatte, die das Kapital naturrechtlich verankert. (Deswegen ist es auch sehr fraglich, ob wir all diese spekulativen Kategorien heute noch anwenden können, aber wir müssen sie kennen, um gewissermaßen den MARXschen Interpretationsvorgang des Kapitals zu begreifen.) Es ist klar, die Bewegung des Kapitals vollzieht sich in der Zeit, und doch ist es eine Bewegung, die immer nur das Identische, nämlich den Tauschwert und den Mehrwert als Identitätskategorien hervortreibt; es ist geschichtslose Geschichte. Und das ist im Grunde genommen HEGELs apologetische Stellung: er will die gesamte Geschichte in geschichtslose Geschichte verwandeln, in die Geschichte eines und desselben sich entäußernden Begriffs.

/Logizität und Historizität/

HEGEL sagt in der Einleitung zur Großen Logik, daß er hier - wenn man mal so will - die Phänomenologie vom Standpunkt des Objekts her reproduziert. Anders gesagt: Die Phänomenologie des Geistes ist eine Theorie des Bewußtseins als des erscheinenden Wissens, während die Logik überhaupt erst dort beginnt, wo die Phänomenologie des Geistes aufhört, nämlich mit dem absoluten Wissen. Die Logik hat sich aus der Sphäre der Erscheinungen befreit, aber schon diese Sphäre der Erscheinungen war wiederum reiner Begriff, reines An-und-für-sich - wie man es auch immer nennen mag. Auf einer bestimmten Ebene ist HEGEL der konkreten

Geschichte in der Phänomenologie des Geistes in der Tat näher, weil er, wie er selbst sagt, in der Sphäre des erscheinenden Wissens sich aufhält.

Auf den Unterschied zwischen historischer und logischer Analyse würde MARX antworten: Auch das spiegelt eine Realität wider, das ist die Differenzierung von Genesis und Geltung. Der Tauschwert z.B. wird konstituiert, logisch gesehen, aus der Produktionssphäre, genetisch gesehen, aus der Zirkulationssphäre, nämlich dem Kontakt der Gemeinwesen an ihren Grenzen. D.h. die Genesis steht gleichsam umgekehrt zur logischen Geltung. - Und so kann man das auch mit dem Verhältnis der HEGELschen Wissenschaft der Logik zur Phänomenologie des Geistes sehen. Dort beschreibt HEGEL eine Genesis, die er in der Logik geltungslogisch aufhebt, oder wie MARX sagt: so wie dem Kapital historisch das Grundeigentum vorausgeht, so geht ihm systemimmanent der Wert voraus. Das eine ist eine historische Voraussetzung, das andere eine logische. Und die Wissenschaft der Logik verhält sich zur Phänomenologie des Geistes wie logische zu historischer Präponderanz. Das ist der Unterschied von Logizität und Historizität im HEGELschen Werk, der sich natürlich dann immanent wiederum in den einzelnen Explikationen widerspiegelt.

/Genesis und Geltung/

Daß Geltung und Genesis zumindest tendenziell zusammenfallen trifft zu, und es trifft nicht zu. Es trifft nicht zu, weil bei HEGEL diese Identität von Geltung und Genesis dadurch gesetzt ist, - wenn wir die Phänomenologie des Geistes durchaus mal als Sphäre der Genesis, nämlich der Genesis des erscheinenden Wissens zum absoluten Wissen begreifen - daß diese Genesis das Absolute systematisch voraussetzt. D.h., das Absolute, das MARX erst mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation voraussetzt, nämlich den Wert, das ist bei HEGEL gattungsgeschichtlich vorausgesetzt. D.h. bei HEGEL ist gewissermaßen die Immanenz des Systems nicht die eines historisch begrenzten Kapitalsystems, sondern die der gesamten Gattungsgeschichte und was davor ist. Was vor der Genesis, also den sechs Büchern Mose, ist, das sind die Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt in einem logischen Sinn. Was HEGEL in der Logik liefern will, ist letztlich eine logische Begründung der Genesis, die Aufhebung Gottes, (so wie es dann ROGER GARAUDY in seinem Buch über HEGEL "Dieu est mort" beschrieben hat) (2). Anders gesagt: HEGEL macht das System des Kapitals zur gesamten Gattungsgeschichte. Auf der anderen Seite muß man sagen: was MARX anbelangt, so ist es natürlich so, daß auch

er den Wert immer schon logisch allen möglichen Systemen voraussetzt, weil er die Geschichte aus der Perspektive der kapitalistischen Gesellschaftsformation bestimmt. Im Geld fallen Geltung und Genesis zusammen, insofern es einerseits entstanden ist aus dem Kontakt der Gemeinwesen an ihren Grenzen, andererseits aus der Ware. Das Geld ist daseiender Begriff. "Zusammenfallen" von Genesis und Geltung in der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist falsch: die Genesis ist geltungskonstitutiv. Bei HEGEL aber fällt beides zusammen: Genesis wird in Geltung aufgehoben. MARX unterscheidet zwischen Genesis und Geltung, sagt aber, die Genesis ist geltungskonstitutiv. Denn die Genesis der Entfaltung des Grundeigentums konstituiert die kapitalbildenden Klassen. Das ist keine Banalität. Man müßte in der Tat nachweisen, warum Genesis geltungskonstitutiv sein kann, warum der Satz 2+2=4 von historischen Erwägungen abhängen soll.

Das Werden von etwas setzt nicht voraus, daß es gilt, wenn es ist. Um es anders zu sagen: Die Geltung setzt historische Anerkennung in gesellschaftlichen Beziehungen voraus. Auch das heißt Konstitution, so wie etwa Konstitution eine Rechtsverfassung ist, in dem Sinne, wie wir von konstitutioneller Monarchie oder von Grundgesetz sprechen; das setzt gesellschaftliche Übereinkünfte mit voraus, daß man etwas Gewordenes auch anerkennt - erst dann gilt es. D.h. die Tatsache des bloßen Werdens macht noch nicht seine Geltung aus. Und deshalb kann HEGEL sehr richtig sagen, daß 1789 die absolute Monarchie Ludwigs XVI. das Unwirkliche ist, die Revolution aber das Wirkliche ist. Das ist eine Frage der Anerkennung, eine Frage der gesellschaftlichen Organisation. Geltung ist ein gesellschaftlicher Organisationsbegriff. Wenn etwas nicht anerkannt ist, ist es un-wirklich. Wie bei der DDR - wie bei der "Zone".

/ S u b j e k t - O b j e k t /

Subjekt und Objekt sind identisch. Der Dualismus von betrachtendem Subjekt und Objekt hebt sich nach HEGEL in der Betrachtung auf. Anders gesagt: Du erkennst etwas, aber nicht Du als empirisch denkendes Individuum, sondern Du als Inkarnation der philosophischen Abstraktion. Du erkennst das Etwas als reines Bewußtsein selbst wiederum, und diese Erkenntnis hebt dieses Etwas ins Bewußtsein auf, so daß das Etwas für sich wird. Und zwar wird dieses Etwas nicht in Deinem Bewußtsein aufgehoben - das Bewußtsein gehört Dir ja gar nicht, vielmehr gehörst Du dem Bewußtsein -, sondern in das Bewußtsein.

An all dem ist das plausibel, daß wir über die erfahrene Reali-

tät immer nur in Begriffen reden, immer nur in allgemeinen Begriffen, die wahrscheinlich der Besonderheit dieser Realität nie Rechnung tragen. Was die Idealisten versucht haben - das darf man jetzt nicht einfach vergessen - ist keineswegs nachzuweisen, daß die Außenwelt keine materielle Realität habe, sondern sie wollten gerade die Realität der Außenwelt begreifen. FICHTE und HEGEL wollten gerade mit einem bombastischen Begriffsaufwand beweisen, daß der gesunde Menschenverstand recht hat. D.h. sie wollten klar machen, daß wir nur in Kategorien reden, die auch unsere empirische Besonderheit sich wiederum subsumieren und das Du als Einzelindividuum doch nur in allgemeinen Kategorien, die Deine Individualität nicht ausdrücken, redest, und daß wir auch die gesamte gesellschaftliche Realität diesen Kategorien subsumieren. Und jetzt fragen sie: gibt es dann überhaupt einen Zugang zu dieser Realität, die von uns selbst als diesen Kategorien sein soll. Und da kommen sie zu dem Schluß: wenn die Außenwelt real ist, wir aber nur mit diesen Kategorien über die Außenwelt uns verständigen können, dann ist diese Außenwelt kategorial strukturiert.

Man kann sagen, diesen Sachverhalt übernimmt MARX als negative Tatsache. Er sagt: Das ist das falsche Dasein. Da existieren Abstraktionen, Einbildungen, Fiktionen, Institutionen, Religionen, Fetischisierungen, Mystifikationen, die die konkrete Entfaltung der Menschennatur blockieren oder nur eine entfremdete Entfaltung dieser Menschennatur zulassen. D.h. die Idealisten konnten die Realität der Außenwelt nur um den Preis retten, daß sie diese Außenwelt als an sich selber kategorial strukturiert und in Kategorien ausgegeben sehen. Damit haben sie sie aber gerettet. Sie wollten keineswegs ihre Nichtigkeit beweisen. Sie sind konsequente Fortsetzer der KANTischen Erscheinungstheorie, denn die Erscheinung ist ja kein Schein bei KANT, sondern soll das Reale sein. FICHTE und HEGEL gehen weiter und sagen: die Erscheinung ist auch noch irreal, der Schein ist das Reale und zwar der Schein, der sich als Schein weiß, und das, was wir als Schein wissen - um es jetzt einmal genau zu nehmen - ist das, was wir über die Außenwelt aussagen. Unsere kategoriale Struktur trifft die besondere Verfassung der Realität nicht, der Begriff gleitet daran ab; aber: wir denken und verkehren nur in dieser kategorialen Struktur und das ist doch wohl eine Wirklichkeit, ergo ist sie real.

D.h. also, ganz so absurd sind diese Spekulationen nicht. In sie geht ein kritisches Moment ein, nämlich die Tatsache, daß wir uns immer nur in allgemeinen Kategorien verständigen und daß, wenn ich "der Tisch" sage, ich eine Abstraktion vornehme von diesem Tisch oder - wie HEGEL in der sinnlichen Gewißheit sagt: ich sage "dieser Stuhl", ich kann aber auch "dieser Tisch" sagen, und

ich kann "diese Jacke" sagen, dann meine ich immer jeweils das Besondere. HEGEL sagt aber: ich sage ein ganz Allgemeines, denn es gibt keinen Gegenstand, den ich nicht unter den Begriff "dieses", "dies da" oder "dieser" subsumieren kann, also subsumiere ich be sondere Gegenstände unter einen Begriff, der von allen Gegenständen gilt, und unterschlage das Besondere. Ich meine das Besondere und sage das Allgemeine. Ich befinde mich im Medium des reinen Begriffs, sagt HEGEL, und das ist auch die Realität. Dagegen gibt es natürlich eine Kritik. FEUERBACH hat schon kritisch eingewandt: HEGEL hat zwar recht - wenn ich "diese Jacke" sage, subsumiere ich sie unter eine allgemeine Bezeichnung. Aber jeder weiß im praktischen Alltagsverkehr, daß ich diese "besondere" Jacke sage. Wenn ich zu ihm sage: nimm diese Jacke, und er nimmt sie, weiß man, daß er es verstanden hat, d.h. also, daß er gewußt hat, daß ich dies Besondere meine, obwohl ich das Allgemeine sage. (Das wäre eine /Aufgabe/, linguistische Kritiken in alltagstheoretische Explikationen umzusetzen, was FEUERBACH ansatzweise hat leisten wollen. Aber er hat einen ahistorischen Begriff von Praxis gehabt, darum ist es ihm nicht gelungen.) Aber so absurd ist es nicht: wenn wir uns in Kategorien verständigen und aus dem Gehäuse der Kategorien nicht herauskommen, dann ist in der Tat unsere ganze Realität kategorial. Denn wir können ja außerhalb der Kategorien über ihre Realität nichts aussagen, weil wir nur innerhalb der Kategorien über die Realität etwas aussagen können; und Realität selbst ist eine Kategorie. Aus dieser Bewußtseinsimmanenz kommt man wahrscheinlich nur heraus, wenn gesellschaftliche Verhältnisse geschaffen werden, in denen - MARX zufolge - Kategorien, wie etwa der Wert, nicht mehr herrschen. D.h. wenn sich die Abstraktionsstruktur des Denkens selber verändert hat, die nach MARX aus dem Tauschverkehr herausgetrieben sein soll. Aber, wenn man diese Verbindung von MARXscher und HEGELscher Theorie sieht, könnte man auch meinen, es sei ein großer spekulativer Kreis. Entweder Projektion HEGELscher Kategorien auf die MARXsche Theorie oder wirklich Verifikation einer kategorialen Realität auch außerhalb dieser HEGELschen Philosophie. Und ob MARX das geleistet hat, ist eine große Frage. D.h. es steht dann zur Debatte, ob MARX absoluter Idealist war oder nicht. Und dann wäre es mit allem Materialismus Essig.

(1) LENIN, Hefte zu Hegels Dialektik, München 1969
(2) R. GARAUDY, Gott ist tot, Frankfurt/Main (Materialis) 1984

/PRODUKTION UND KLASSENKAMPF/
Schweppenhäuser-Referat

Der folgende Text wurde im Januar 1970 als Vorbereitung eines Referates auf Tonband aufgenommen. Der letzte Teil über den Begriff der Arbeit fehlt. Er konnte von H. J. KRAHL nicht mehr produziert werden.

Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation ist nach MARX sowohl Anfang wie Ende der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die terroristische Enteignung endet mit einer ebensolchen Trennung vom inzwischen vergesellschaftetem Eigentum des Einzelnen. Die Frage ist, ob MARX diese Revolutionstheorie aus dem Verhältnis von Produktion und Klassenkampf, Kritik der politischen Ökonomie und Historischem Materialismus als Theorie zweiter Natur vermittelt hat. Ist es revolutionstheoretisch möglich, daß sich der Mensch in der Produktion auf dem Boden der Natur von dieser emanzipieren kann?

MARX hat sein Bild proletarischer Revolution am Modell der bürgerlichen Revolutionen gewonnen. Er projiziert die eine auf die andere. Da er von der Anschauung aktueller Klassenkämpfe ausgehen kann, entwickelt er keine Vorstellung der Genesis von Subjektivität, Organisation und Klassenbewußtsein. Im Problem der Transformation geht er vielmehr von Tatsachen aus. Real entwickelt sich Klassenbewußtsein spontan und hinter dem Rücken und über den Köpfen der Arbeitenden. MARX konstruiert somit eine objektive Dialektik von Widersprüchen und Desillusionierungen des Proletariats. Es ist die metaphysische Logik des Weltgeistes. Deren Dialektik ist eher apriorisch als historisch. Man kann nicht mit Bewußtsein Geschichte machen, wenn Konstitution nur die Verlängerung zweiter Natur ist.

Produktion umfaßt nach MARX Arbeit und Arbeitsteilungsverhältnisse, die HABERMAS fälschlich als Interaktion kategorisiert. Damit entmaterialisiert HABERMAS den MARXschen Praxisbegriff. Er begreift Produktion als gegenständliche Tätigkeit, damit aber auch das zwischenmenschliche Verhalten als Subjekt-Objekt-Verhältnis, und zwar in positiver Absicht. In diesem Verhältnis soll Revolution Aufklärung sein. Produktion ist dann nur Arbeit. Diese Reduktion gibt gleichzeitig, so falsch sie ist, einen Hinweis auf eine mögliche gattungsgeschichtliche Behandlung der Problematik von Produktion und Klassenkampf.

Konstitution ist nur als kritische möglich. Bei KANT ist Konstitution erkenntnistheoretisch projizierte bürgerliche Rechtsauffassung. Erkenntniskritik ist dagegen immer auf die Bildung von Individualität aus, die bei HABERMAS herausfällt. Konstitution ist

die verschleierter, fetischisierter Erfahrungswelten. Damit ist Kritik der Konstitution auch immer nur auf dem Boden bereits konstituierter Gegenstandswelten möglich. Arbeit liefert dazu das Perzeptionsmaterial.

Das fehlende Kapitel könnte so umgrenzt werden: Arbeit als Erkenntnisarbeit liefert das Material, auf dem sich die Welt, wie sie ist, konstituieren kann, also durch Denken. Arbeit vermittelt nicht nur die herrschendeSache, das Kapital, sondern ist auch in der allgemeinen Produktion von Beherrschtsein die Möglichkeit der Aufhebung. Arbeit enthält die Möglichkeit ihrer Negation in der Bewußtmachung des Unbewußten zum mit Bewußtsein Geschichte machen. Bisher läuft das "Ganze" bewußtlos ab. Nur Arbeit der Abstraktion kann den durch Terror durchgesetzten und konstituierten Wertzusammenhang durchbrechen. (W.N.)

Die MARXsche Kritik der politischen Ökonomie als einer Lehre, deren Aussagen die Gesellschaft unter dem Aspekt der Veränderbarkeit konstruieren, hat zweierlei revolutionstheoretischen Sinn: zum einen entschleiert sie hochverschleierte gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und falsche Bewußtseinsformen. Modell dieses Vorgehens ist die Warenanalyse und das Aufzeigen des Fetischcharakters der Waren. Zum zweiten soll sie die geschichtliche Dynamik, die gesellschaftliche und geschichtliche Entwicklungsobjektivität des kapitalistischen Geschichtsverlaufs darlegen, deren revolutionstheoretischer Sinn die Konstruktion der kapitalistischen Gesellschaftsform als eines quasi-naturgesetzlichen Krisenzusammenhangs ist. Die Krise gilt MARX als die objektive Bedingung revolutionärer Situationen. In ihr entäußert sich der Widerspruch und die Krise, die das Kapital ins Leben rief. Die ursprüngliche Akkumulation, der terroristische Enteignungsprozeß der kleinen Landeigentümer und die Verwandlung in Weideland, die Konstitution der großen absolutistischen Monarchien, deren außerökonomische Zwangsgewalt von direkter ökonomischer Potenz in jeder Zeit ist, ist die erste Krise, die das Kapital ins Leben rief und vom selben Typus wie die, die ihm auch ein Ende bereiten wird. Denn das Kapital ist ab ovo mit dem Widerspruch von gesellschaftlicher Arbeit und privater Aneignung, von Privatarbeit und schon der Tendenz nach sich durch Konzentration und Zentralisation vergesellschaftendem Eigentum behaftet. Dieser Widerspruch zwischen Vergesellschaftung und privater Aneignung treibt das Kapital jeweils in die Krisen hinein und eröffnet dem Proletariat die Möglichkeit, die in der ursprünglichen Akkumulation terroristisch verinnerlichten Arbeitszeit und Mehrarbeitszeitnormen zu durchschauen, eine Erinnerung an Aus-

beutung wiederzugewinnen und damit die scheinbare Naturgesetzlichkeit der kapitalistischen Entwicklung, Fetischisierung, Mystifikation und Verdinglichung zu durchschauen und zu durchbrechen. Die Frage, die ansteht, ist, ob MARX mit seinem Modell der Krise, - denn jede Krise soll tendenziell Zusammenbruch des Kapitals sein -, wie es die historische Reproduktion des Kapitals auf erweiterter Stufenleiter aufs neue besorgt, wirklich die Vermittlung zwischen der Kritik der politischen Ökonomie, als einer revolutionären Theorie der Gesellschaft, die falsche Bewußtseinsformen aufdeckt, und in jenen krisenhaften Unterbrechungen des Produktionsprozesses die ökonomische Naturkatastrophe der ökonomischen Entwicklung darstellt und diese Kritik der politischen Ökonomie zu einer Theorie der Revolution wirklich vermittelt worden ist? Alle Fragen unter den Herrschaftsbedingungen des Spätkapitalismus, unter hochverschleierten Herrschaftsverhältnissen, deren Verschleierung keineswegs mehr allein auf einer mit ideologischer Legitimationskraft ausgestatteten Zirkulationssphäre beruht, alle Fragen einer Rekonstruktion revolutionärer Theorie und von Revolutionstheorie unter diesen neuen historischen Bedingungen müssen zurückgreifen auf MARX und das Verhältnis von Produktion und Klassenkampf in der MARXschen Theorie. Das Problem also, um das es geht, ist das Verhältnis von Produktion und Klassenkampf, Kritik der politischen Ökonomie als einer kritischen Theorie der kapitalistischen Produktion und des historischen Materialismus als einer Theorie der Revolutionen und Klassenkämpfe. Diese Problematik ist nicht angelegt in der MARXschen gattungsgeschichtlichen Konstruktion des Verhältnisses von Produktion und Klassenkampf. Produktion ist das Prinzip von Geschichte, gleichwohl soll alle Geschichte MARX und ENGELS zufolge eine Geschichte von Klassenkämpfen sein. Der Klassenkampf ist die gewaltsame und selbst noch vorgeschichtliche Erscheinungsform dieses Geschichtsprinzips. Der Klassenkampf stellt jeweils eine transitorische Phase des Übergangs von Vorgeschichte in Geschichte dar. Produktion als das Prinzip von Geschichte hat den Doppelcharakter von Arbeit und Arbeitsteilung. Produktion ermöglicht überhaupt erst, den Menschen ein aktivistisches Verhältnis zur Natur zu entwickeln und bedeutet, daß die Menschen imstande sind, auf dem Boden der Natur sich von dieser Natur selbst zu emanzipieren. Produktion ist also mit einem Emanzipationsindex ab ovo versehen: Als Prinzip von Geschichte kommt es aber überhaupt erst in diesem HEGELschen Sinne zur Entfaltung, wenn erstens die Produktionsmittel selber Produktionscharakter angenommen haben und zweitens die Eigentumsverhältnisse nicht mehr die

Gestalt persönlicher Knechtschaften, sei es Sklavenhaltergesellschaft, sei es Leibeigenengesellschaft haben. Dieser historische Charakter der Produktion entäußert sich daher erst mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Hier sind die Produktionsmittel nicht mehr die von den Menschen ungemachte Erde, sondern die von den Menschen selbst gemachten Maschinen. Zum zweiten haben sich die Eigentumsverhältnisse derart entpersonalisiert, daß der Arbeiter, der unmittelbare Produzent, nicht mit Haut und Haaren, Leib und Seele als Sklave dem Herrn oder Leibeigener dem Feudalherrn gehört, sondern durch freien Arbeitsvertrag seine Arbeitskraft als Ware verkauft. "Nulle terre sans seigneur" sagt MARX, aber "l' argent n'a pas de maitre". Diese Entpersonalisierung von Herrschaft ist ein erster Schritt wirklicher Emanzipation. Er macht die ambivalente Freiheit des Arbeiters aus; wer frei ist von der persönlichen Knechtschaft, der Leibeigenschaft und wer frei ist von allen materiellen Subsistenzmitteln, so daß diese Freiheit, die Gewalt und Zwang auf ihn ausübt, muß seine Arbeitskraft als Ware auf dem Markt verdingen. Produktion als Prinzip von Geschichte kommt also der MARXschen Konstruktion zufolge mit der kapitalistischen Gesellschaftsformation zur offenen Entfaltung, weil sich die Produktionsmittel historisiert haben und auch schon die Eigentumsverhältnisse historisiert und entpersonalisiert haben. Aber die historische Verfassung der kapitalistischen Gesellschaftsformation renomiert sich permanent zur Vorgeschichte - Geschichte selbst verdinglicht zur zweiten Natur der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Das zweite Moment, das MARX entfaltet, sind die Klassenkämpfe. Die Klassenkämpfe, also Gewalt, sind eine bloße und deshalb auch abschaffbare Erscheinungsform von Produktion. Sie deuten an, daß die Produktion immer noch nicht in freien Verhältnissen, in einer Assoziation freier Menschen organisiert worden sind, sondern daß die Produktionsverhältnisse selbst noch den Charakter von Vorgeschichte haben. Sogleich aber impliziert die Gewalt der Klassenkämpfe ihre Selbstaufhebung, d.h. jeder Klassenkampf stellt ein Stück Umsetzung von Vorgeschichte in Geschichte, sofern er siegreich für die Unterdrückten, die sich auflehnen, ausgeht, dar. Dieses Verhältnis von Produktion und Klassenkampf, wie MARX es gattungsgeschichtlich entfaltet hat, steht hier nicht zur Debatte, sondern drei Punkte, was die Bedingungen von Revolutionen und die Konstruktion einer Theorie der Revolution unter hochverschleierten kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen anbelangen, sollen hier diskutiert werden: I) Das Verhältnis von bürgerlicher und proletarischer Revolution in der Lehre von MARX und damit die Frage,

ob MARX einen adäquaten historischen Begriff proletarischer Revolution sich erarbeiten konnte.

II) Das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein in der Lehre von MARX oder ökonomiekritisch präzisiert: das Verhältnis von begrifflicher Wertabstraktion und ihrer Verdinglichung zur Wertform zum Arbeitsteilungsverhältnis der abstrakten Arbeit, d.h. die Identifikation von ökonomischen Kategorien mit praktischen gesellschaftlichen Existenzbestimmungen, wie MARX sie in der Einleitung zum Rohentwurf vornimmt. Der zweite Punkt soll das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, Wertabstraktion und Arbeitsteilungsverhältnis abstrakter Arbeit, Kategorie und gesellschaftlicher Realität genau behandeln.

III) Der dritte Punkt bezieht sich auf den Begriff der Arbeit, den MARX in der Kritik der politischen Ökonomie, vor allen Dingen im Kapital und den Theorien über den Mehrwert entfaltet. Er soll problematisieren, ob es MARX gelungen ist, die Dialektik der Arbeit, nämlich gesellschaftliche Arbeit, nicht nur als kapitalverwertendes Unglück zu bestimmen, sondern auch als kapitalnegatorische Produktivkraft der Emanzipation. Ist es bei MARX ausgewiesen, daß die Produktivkräfte als solche ebensoviel Emanzipationsmittel darstellen, d.h. ist es MARX gelungen, die Emanzipationskraft der Arbeit in systemkritischer Form in die Kritik der politischen Ökonomie metakritisch zu integrieren und so ein Vermittlungsglied zu entfalten zur Konstitution des Klassenkampfes der revolutionären Subjektivität des organisierten Proletariats.

Ad 1: MARX geht historisch richtig von dem Sachverhalt aus, daß die Revolutionen, die er beschreibt, historisch noch als bürgerliche Revolutionen progressiv beginnen. Aufgrund der taktischen Macht des Proletariats und der ökonomischen Entwicklung des Tauschverkehrs und relativ hoher organischer Zusammensetzung des Kapitals schon in Konterrevolutionen umzuschlagen drohen und deshalb in proletarische transformiert werden müssen. Anders gesagt: die historische Situation, die MARX als revolutionäre Situation darlegt, muß noch von dem Sachverhalt eines revolutionären Bürgertums, das die politische Macht im Staate noch nicht sich hat erkämpfen können, ausgehen. Obwohl die bürgerliche Gesellschaft ökonomisch als System der Bedürfnisse, d.h. als System des gerechten Äquivalententauschs und wachsender organischer Zusammensetzung des Kapitals schon relativ hoch entwickelt ist, ist dieses Bürgertum gleichwohl noch nicht voll zur politischen Macht gelangt und muß noch feudale und absolutistische Überreste beschreiben. Der Begriff der Revolution, wie er sich MARX durch

praktische Anschauung entfaltet, ist somit gewonnen aus jenen Revolutionen, die der Restauration der großen französischen Revolution folgten,der Wiedergewinnung der Dimension von Klassenkämpfen des progressiven französischen Bürgertums. Das französische Modell von Revolution ist die französische Realität der Revolutionen von 1830 bis 1871. Es ist für MARX zum Grundmodell revolutionärer, sozialrevolutionärer Entwicklungen im 19. Jahrhundert geworden. Das heißt die Revolutionen, sowohl die Klassenkämpfe in Frankreich, wie er sie beschreibt, als auch die Konterrevolution des 18. Brumaire Louis Bonapartes als auch die proletarische Revolution der französischen Kommune, keine vom Proletariat gemachten, sondern vom Bürgertum vorgegebene Tatsachen sind. Für MARX kommt die Vorstellung historisch genetischer Bedingungen subjektiver Art des Entstehens von Revolutionen, der Bildung von Klassenbewußtsein und der Konstitution von Organisationen überhaupt nicht auf. Die Revolutionen, die Klassenkämpfe sind immer schon vorhanden und nie nur in der Intendenz. Es ist das Bürgertum, das sie produziert, und es ist das Proletariat, das sie zu transformieren hat. MARX steht also vor dem Problem, den immer schon aktualisierten bürgerlichen Klassenkampf, die Präexistenz der bürgerlichen Revolutionen in proletarische Revolutionen zu transformieren. Dieser Sachverhalt historischer revolutionärer Situationen hat in der Geschichte Modifikationen erfahren. LENIN geht ebenfalls von einer bei ihm nicht voll durchschauten Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution aus, die so aussieht, daß im industriell zurückgebliebenen Rußland, das die Phase der ursprünglichen Akkumulation noch nicht voll durchlaufen hat, gleichwohl zum Teil schon hoch monopolisierte Industriebetriebe hat, in diesem industriell zurückgebliebenen Rußland unter Umgehung eines sich etablierenden herrschafts-verschleiernden bürgerlichen Tauschverkehrs und damit unter Umgehung der bürgerlichen Verkehrsformen die bürgerliche Revolution gegen das absolutistische, zaristische autokratische System schon in ihrem ersten Ansatz in eine proletarische Revolution im Bündnis mit den großen Massen der Bauern transformiert werden soll. Während wir in spätkapitalistisch-verschleierten Herrschaftsverhältnissen vor dem Problem stehen, faschistische Entwicklungstendenzen der spätkapitalistischen Herrschaft in proletarische Revolutionen transformieren zu müssen.

Um auf die MARXsche Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution zurückzukommen, muß man feststellen: so richtig MARX von der historischen Erkenntnis und praktischen Anschauung ausgeht, daß die Revolutionen vom Proletariat nicht gemachte, sondern vom noch progressiven Bürgertum vorgegebene

Tatsachen sind, in denen das Bewußtsein des Proletariats klassenspezifisch sich sollte herausbilden können, so sehr apriorisiert er die Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution. Anders gesagt: er projiziert die naturgesetzliche Kontingenz und Verlaufsform der bürgerlichen Revolution auf die soziale Poesie der Revolutionen des 19. Jahrhunderts. Sosehr er im 18. Brumaire die Differenz zwischen bürgerlicher und proletarischer Revolution feststellt, nämlich die, daß alle bürgerliche Revolutionen um ihrer Legitimation willen eine Totenbeschwörung der Vergangenheit zu sein hätten und sich ins Gewand vergangener Revolutionen zu kleiden hätten, so wie die große französische Revolution Rom heraufbeschwor und sich ins Gewand der Antike kleidete, sosehr projiziert MARX doch noch den blind-naturgesetzlichen Verlauf bürgerlicher Revolutionen auf die dem nicht angemessene Bewußtseinserfassung einer Verlaufsform proletarischer Revolution. Anders gesagt: er selbst wird seinem Desiderat, daß die Menschen, d. h. das Proletariat, in der sozialen Revolution lernen sollen, mit Bewußtsein Geschichte zu machen, nicht gerecht. In Wirklichkeit setzt sich das Klassenbewußtsein als naturwüchsige Spontaneität hinter dem Rücken und über die Köpfe der Proletarier hinweg durch. Klassenbewußtsein bildet sich gleichsam nach der metaphysischen Logik des Weltgeistes. Die Heteronomie von der zweiten Natur verlängert sich in dieser Vorstellung der Klassenkämpfe selbst. Die vorgegebene bürgerliche Revolution verstellt MARX den Blick auf die historisch-genetische Entstehungs- und Bildungsbedingungen von Klassenbewußtsein und Klassenorganisation des Proletariats. Eine objektive Dialektik von Widersprüchen, eine objektive Verlaufsform der Desillusionierung des zunächst mit dem Bürgertum kämpfenden Proletariats soll naturwüchsig Klassenbewußtsein herausbilden.

MARXens Theorie des Klassenkampfes apriorisiert die historische Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution zu einer Metaphysik des Klassenbewußtseins als Weltgeist. In der Interaktion von Bürgern und Proletariern, sei es der koexistenten und koalierenden Interaktion, sei es der sich gegeneinander bekämpfenden in den Revolutionen des 19. Jahrhunderts soll sich als spontane Erfahrung Klassenbewußtsein herausbilden. So richtig diese Vorstellung ist, so falsch ist ihre Generalisierung, die sie implicite und unausgesprochen bei MARX erfahren hat. Es ist nicht zufällig, daß nach dem Untergang der Republik der Arbeit der Kommune von 1871, MARX revolutionstheoretisch nichts mehr zu sagen weiß. Die Kritik des Gothaer Programms geht von der Tatsache der Revolution a priori aus und beschreibt problematische Transformationsbedingungen in die sozialistische und kom-

munistische Gesellschaft. Aber die Frage nach der Genesis der Revolution fällt aus der Reflexion der MARXschen Theorie der Klassenkämpfe im ganzen heraus. Vielmehr bildet sich revolutionäres Bewußtsein in der Interaktion mit dem revolutionären Bürgertum und den Frustrationen, Enttäuschungen und Desillusionierungen, die das in der Ideologie der Nationalität verfallene Proletariat durch das schließlich zur Macht gelangte Bürgertum erleiden mußte. Diese objektive Dialektik von bürgerlicher und proletarischer Revolution, die letztinstanzlich objektive, d.h. aus der Aktion der Menschen auf einander in dieser Revolution entstehende Klassenbewußtseinsbedingungen entfalten soll, wird von MARX latent und unausgesprochen in eine Metaphysik verwandelt. Eine historische Dialektik wird in eine apriorische Dialektik transformiert. Die proletarische Revolution unterscheidet sich ihrer Verlaufsform nach nicht von der bürgerlichen Revolution. Diese Unterscheidung wäre aber an der Art des Bewußtseins festzumachen. Bürgerliche Revolutionen sind primär politische, sie sind sehr viel mehr der zweiten Natur verhaftet, ja, sie konstituieren allererst zweite Natur. Ihre Verlaufsform muß kontingent sein, während die Verlaufsform proletarischer Revolutionen Aufhebung der Kontingenz und des falschen Bewußtseins sein muß, d.h. erst in der proletarischen Revolution lernen die Menschen wirklich mit Bewußtsein Geschichte machen. Das ist in MARXens Programmatik enthalten, in der materialen Analyse aber untergegangen. Das bedeutet, daß MARX die Kontingenz der zweiten Natur, wie sie in bürgerlichen Revolutionen sich entfaltet, auf die Verlaufsform proletarischer Revolutionen überträgt. Von daher konnte MARX nicht zu einer adäquaten Klassenkampftheorie der Bewußtseins- und Organisationsbildung gelangen. D.h., MARX hat aufgrund der Vorgegebenheit, der historischen Vorgegebenheit, der bürgerlichen Revolution, die sich ihm unter der Hand in eine apriorische Transzendentalität verwandelt, keinen adäquaten Begriff proletarischer Subjektivität im revolutionären Klassenkampf entfalten können, und historisch-genetische Entstehungsbedingungen von Klassenbewußtsein und Organisation konnten ihm überhaupt nicht zum Problem werden. Die bürgerliche Revolution verstellt ihm den Einblick auf die Bewußtseinsformen und praktischen Verlaufsformen der sozialen proletarischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts. Nicht auffällig sind von daher bürgerliche Emanzipationsvorstellungen, die weiter unten noch auszuführen sein werden, in die politische und historische Vorstellungswelt, zumal der deutschen Arbeiterklasse, gerade unter dem Begriff des gerechten Lohns eingedrungen. Resumee also dieses ersten Punktes wäre dies: KARL KORSCHS

später Vorwurf gegen MARX, dieser sei noch zu sehr am Begriff bürgerlicher Revolutionen,am Bezugsrahmen der französischen Revolution orientiert, ist gerechtfertigt. So sehr MARX historisch richtig von der Vorgegebenheit der bürgerlichen Revolution ausgeht und sich das Problem stellt: wie sind bürgerliche Revolutionen zu lösen?, so falsch hat er es letztinstanzlich in seinen materiellen Analysen gelöst. Vielmehr projiziert er die Verlaufsform bürgerlicher Revolutionen auf die Verlaufsform proletarischer.
II. Das zweite Argument führt aus der geschichtsphilosophisch-klassentheoretischen Diskussion, die der erste Punkt enthalten hat, über auf eine erkenntnistheoretische Fragestellung. Es bezieht sich auf das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein, von Wertabstraktion und abstrakter Arbeit, kategorialer Realität und Kategorie in der Lehre von MARX. Eines muß vorweg erörtert werden. Die erste erkenntnistheoretische Problematisierung des Verhältnisses von Produktion und Klassenkampf im Marxismus hat sicherlich in produktiver Fragestellung JÜRGEN HABERMAS entfaltet. HABERMASens erkenntnistheoretisches Argument gegen MARX bezieht sich bekanntlich darauf, daß MARX zwar in seinen materialen Analysen einen adäquaten Begriff gesellschaftlicher Praxis enthalte, der beide Momente gesellschaftlicher Praxis umfasse, nämlich Arbeit, das ist das Subjekt-Objekt-Verhältnis des Stoffwechsels zwischen dem Menschen und der Natur und Interaktion, das ist das Intersubjektivitätsverhältnis der gesellschaftlichen Individuen, der miteinander verkehrenden und gegeneinander agierenden Einzelsubjekte untereinander. Daß aber auf kategorialer Ebene MARX diesen Doppelcharakter der gesellschaftlichen Praxis auf das eine Moment der Arbeit, die HABERMAS nach der Logik instrumentalen Handelns in einem anthropologischen Sinne auffaßt, der sich ihm aus kritischer Reflexion auf Gehlen überliefert. HABERMASens konzentrierter Vorwurf gegen MARX ist der, daß MARX auf der kategorialen Ebene erkenntnistheoretischer Selbstreflexion den Konstitutionsprozeß der Menschengattung auf instrumental-technische Arbeit reduziere. Dieser Vorwurf ist zu prüfen.

Ich glaube, daß drei Argumente gegen HABERMASens Kritik sprechen und daß an dieser Stelle die erkenntnistheoretische Problematisierung eines kategorialen Verhältnisses zwischen Produktion und Klassenkampf in der kapitalistischen Gesellschaft vorzunehmen ist. Erstens: der HABERMASsche Begriff der Interaktion als Intersubjektivitätsbegriff enthält eine von HABERMAS verschwiegen vollzogene Entmaterialisierung des materialistischen Praxisbegriffs, wie MARX ihn auf materialer und kategorialer Ebene ent-

faltet. Auf Seite 59 von "Erkenntnis und Interesse" legt HABERMAS seine Kritik noch einmal in konzentrierten Sätzen vor; hier wird eine entscheidende Gleichsetzung vorgenommen, Arbeit wird mit instrumentalem Handeln identifiziert und wenn man so will der Logik der Technik. Interaktion wird mit umwälzender Praxis identifiziert, umwälzende Praxis wiederum mit Reflexion und Ideologienkritik. D.h. der Begriff der gegenständlichen Tätigkeit, wie ihn MARX kritisch aus einer transzendenten Synthesis des traditionell-kontemplativen Materialismus und des aktivisch, aber nicht sinnlich-tätigen Idealismus in der ersten Feuerbachthese entfaltet, soll sich bei MARX keineswegs, wie HABERMAS implizite und explizite unterstellt, auf Arbeit als instrumentales Handeln des unmittelbaren Stoffwechsels zwischen den Menschen und der Natur beschränken, sondern zugleich auch das Verhältnis der miteinander verkehrenden Subjekte umfassen, sowohl das Verhältnis der verdinglicht miteinander verkehrenden Subjekte, also jener Individuen, denen das andere Individuum nicht als Subjekt, sondern als Objekt verdinglicht begegnet, sondern auch auf das emanzipierter Subjekte. Denn das andere Subjekt ist immer auch nicht nur bloßes Subjekt, sondern auch ein anderes materiales Objekt. Gegenständliche Tätigkeit umfaßt also bei MARX die beiden Elemente gesellschaftlicher Praxis, nämlich Arbeit - und an dieser Stelle sage ich statt Interaktion Arbeitsteilung - als der jeweiligen Verkehrsbasis der Gesellschaft. Interaktion als Begriff, wie er gewonnen wurde aus den Vorstellungen der 'cultural anthropology', und wie HABERMAS ihn auf das Modell der in sich verkehrenden Subjektivität in der Jenenser Realphilosophie HEGELS überträgt. So wie HABERMAS diesen Begriff bestimmt, reduziert Interaktion den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander, der Tendenz nach auf bloß sprachliches Handeln. Seiner eigenen politischen Vorstellungswelt folgend und wissenschaftstheoretisch in der Adaption positivistischer Sprachanalysen und hermeneutischen Sinnverstehens begründet, folgt HABERMAS der Logik des Parlamentarismus, so wie in 'Strukturwandel der Öffentlichkeit' immer noch eine immanente und nicht bestimmt negierende Orientierung an der parlamentarischen Öffentlichkeit des liberalen Tauschverkehrs der Rechtsinstitutionen und politischen Dezisionsinstitutionen vorliegt. So begründet HABERMAS diesen Parlamentarismus, den er utopisch als herrschaftsfreien Dialog auch auf die Vorstellungswelt einer künftigen und vernünftig eingerichteten Gesellschaft verlängert, an der Logik des parlamentarischen Verkehrs auch erkenntnistheoretisch, insofern er revolutionäre Praxis auf Ideologienkritik, Reflexion und schließlich sprachliches Handeln reduziert. Das bedeutet ein bürgerlich aufklärerisches Modell

revolutionärer Praxis. Die Frage nach der Gewaltanwendung, nach der emanzipativen Gewaltanwendung, nach dem Verhältnis von Aufhebung der Gewalt und progressiver Anwendung von Gewalt ist illegitim geworden. Das bedeutet, HABERMASens entmaterialisiert revolutionäre Praxis der Tendenz nach zum sprachlichen Handeln und revoziert anachronistische Vorstellungen der bürgerlichen Aufklärung. Auch hier geschieht eine Verbürgerlichung des Revolutionsbegriffs, die um so folgenreicher ist, als unter den Bedingungen der technologischen Reduktion des Sprachverhaltens und der Organisation des Sprachverhaltens nach Maßgabe instrumentalisierter Subjekt-Objekt-Verhältnisse aufklärerischer Parlamentarismus und bürgerlicher Aufklärung eine historische Möglichkeit geworden sind. Um dieses erste Argument noch einmal zusammenzufassen: Produktion meint also bei MARX immer Arbeit und Arbeitsteilung. Arbeit, das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen den Menschen und der Natur, ist keineswegs bloß nach der Logik instrumentalen und technologisierten Handelns aufzufassen. Dies ist vielmehr ein sehr spätes Stadium der kapitalistischen Entwicklung. Zweitens meint Produktion Arbeitsteilung, denn Arbeit ist überhaupt nur als geteilte Arbeit in diesem Sinne denkbar. Arbeitsteilung ist die Verkehrsbasis einer jeweiligen Gesellschaftsformation. In ihr sind, wie an anderer Stelle allerdings neu zu problematisieren wäre, symbolische Interaktion, also gesellschaftliches Sprachverhalten und gegenständliche Tätigkeit der Menschen untereinander in "ursprünglicher Synthesis" integriert. Keineswegs hat MARX also einen Praxisbegriff, in dem das Moment der Interaktion herausfällt. Man muß vielmehr umgekehrt argumentieren: HABERMAS wirft MARX einen reduzierten und verengten Praxisbegriff vor, weil Interaktion als nicht gegenständliche, aber symbolisierende Tätigkeit, also kommunikatives Handeln, im kategorialen Selbstverständnis von MARX aus dem Selbstkonstitutionsprozeß der Gattung herausfalle und dieser erkenntnistheoretisch auf Arbeit als instrumentalem Handeln reduziert werden müsse. Wenn HABERMAS MARX einen verengten Praxisbegriff vorwirft, so muß man umgekehrt HABERMAS einen verengten Produktionsbegriff vorwerfen, denn er reduziert im kategorialen Selbstverständnis Produktion auf instrumentales Handeln und eliminiert aus ihm die Dimension des gegenständlich-kommunikativen Handelns der Arbeitsteilungsverhältnisse. D.h., HABERMAS kann MARX nur um den Preis eines verengten Produktionsbegriffes einen verengten Praxisbegriff vorwerfen, denn Produktion enthält MARX zufolge alle Elemente der gesellschaftlichen Praxis, das ist Subjekt-Objekt-Verhältnis und Intersubjektivität, Arbeit und Arbeitsteilung. Während HABERMAS den Produktionsbegriff auf ein inter-

subjektivitätsloses Subjekt-Objekt-Verhältnis instrumentalen Handelns, also eines instrumentalisierten Arbeitsbegriffs reduziert. Der Preis, den HABERMAS für solche Reduktion des Produktionsbegriffs zu zahlen hat, ist die Entmaterialisierung der Intersubjektivität, die Entmaterialisierung der Verkehrsformen, die er mit dem abstrakten Titel von Interaktion bezeichnet, nämlich die Entmaterialisierung revolutionärer Praxis, die Eliminierung der Problemstellung von Gewaltanwendung und Klassenkampf zugunsten sprachlichen Verkehrs. Der Klassenkampf wird zum Reflexionsprozeß, zur Ideologiekritik, zur bloßen Aufklärung. Auf der anderen Seite wäre gleichsam anmerkend hinzuzufügen, daß die Reduktion von Produktion und gesellschaftlicher Praxis insgesamt auf Arbeit auch eine kritische Tatsache der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist. Denn die kapitalistische Gesellschaftsformation ist die erste, das hat HABERMAS sehr richtig eingesehen, in der Geschichte der menschlichen Produktion, in der die Legitimation der Herrschaft nicht mehr vom negativ ökonomisch bestimmten kosmologischen Himmel metaphysischer und religiöser Werte herabgeholt wird, sondern von der Basis gesellschaftlicher Arbeit heraufgeholt wird. Ausdruck dieser Legitimation, dieser neuen Legitimationsstruktur, ist das revolutionäre Naturrecht des Bürgertums, so wie es von THOMAS HOBBES über JOHN LOCKE bis zu IMMANUEL KANT sich entfaltet hat. Die Reduktion auf Arbeit nach Maßgabe schon instrumentalen Handelns, die sich faktisch in der kapitalistischen Gesellschaftsformation vollzieht, nennt MARX abstrakte Arbeit. Abstrakte Arbeit als das grundlegende Arbeitsteilungsverhältnis und die Wertsubstanz der kapitalistischen Produktionsweise ist jene Verkehrsform der Individuen untereinander, in denen ihr Verkehr selber nach der Logik der Naturbeherrschung organisiert wird. Abstrakte Arbeit, und damit kapitalistische Herrschaft insgesamt, wie sich die Wertabstraktion über Rechtssubjektivität, citoyen, Staat und Kultur vermittelt. Die repressive Wertabstraktion des Arbeitsteilungsverhältnisses also der gegeneinander isoliert privatarbeitenden Produzenten abstrakter Arbeit ist nichts anderes als die ideologische, die praktisch-ideologische Projektion der Logik der Naturbeherrschung der konkreten Arbeit auf die Herrschaft von Menschen über Menschen. Damit aber soll sich die Herrschaft über Menschen von Menschen als ebenso unvermeidlich und ebenso unabschaffbar darstellen wie die Naturbeherrschung der konkreten Arbeit MARX zufolge eine ewige Naturnotwendigkeit ist. D.h., die Herrschaft von Menschen über Menschen nach Maßgabe des Privateigentums und des isolierenden Arbeitsteilungsverhältnisses der Waren produzierenden Tätigkeit, abstrakter Arbeit, ist die Projek-

tion von Naturbeherrschung konkreter Arbeit auf die Verhältnisse und Aktionen der Menschen unter- und aufeinander. Damit aber ist der revolutionäre Charakter der kapitalistischen Produktionsweise, wie MARX ihn als fortschreitende reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, vergesellschaftende Konzentrations- und Zentralisationstendenz und Produktion des relativen Mehrwerts beschreibt, gesetzt. Denn die auf die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander projizierten Logik der Naturbeherrschung rejiziert in den konkreten Arbeitsprozeß selber und vergesellschaftet diesen gleichsam in sich selber. D.h., abstrakte Arbeit ist das erste und einzige Produktionsverhältnis, das auf die Produktivkräfte und den unmittelbaren Arbeitsprozeß selbst zurückschlägt, dergestalt, daß allgemein gesellschaftliche Produktivkräfte, wie MARX sie unter dem Namen der sozialen Kombination, der Kooperation, der verdinglichten Kooperation des Maschinensystems der Wissenschaft und der Technik beschreibt, selbst unmittelbare Produktivkraft werden, daß also allgemein gesellschaftliche Produktivkräfte (1), Seite 60 f. darstellt, daß allgemeine gesellschaftliche Produktivkräfte, die sich unmittelbar selbst dem gesellschaftlichen Verkehr verdankt haben, den Arbeitsprozeß in sich selbst vergesellschaften. Der Arbeitsprozeß wird also immer weniger der einsame Kontakt der Einzelnen mit dem Werkzeug und dem Rohstoff und immer mehr ein an sich selbst schon vergesellschaftetes System. Für die Subsumtion der Arbeit unter das Kapital heißt das, daß dieser an sich gesellschaftliche Charakter der kapitalistischen Produktionsweise, daß also die Verkehrsbeziehungen der Menschen untereinander in die unmittelbare Naturbeherrschung selbst eindringen, privateigentümlich verschleiert wird. Eine Verschleierung, die allerdings mit dem Monopolkapital, wie es in der Organisationsform der Aktiengesellschaft als deren Urtypus gleichsam anzusetzen ist, nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, sondern wo der Widerspruch vom an sich gesellschaftlichem Charakter und privateigentümlicher Erscheinungsform offen zur Erscheinung drängt. Reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital bedeutet also zweierlei: 1) die fortlaufenden Vergesellschaftung des Kapitals selbst, die Konzentrations- und Zentralisationstendenz in der Welt, die MARX als Krisenzusammenhang beschreibt; 2) die Vergesellschaftung der produktiven Arbeit auf dem Boden der Lohnarbeit selbst, das bedeutet also soziale Kombination, Kooperation, verdinglichte Kooperation des Maschinensystems. Wissenschaft und Technik werden immer mehr zur primären Produktivkraft. Arbeitsteilungsverhältnisse werden immer mehr zur allgemeinen gesellschaftlichen Produktivkraft, denen die privateigentümlich und privat organisierten gesellschaft-

lichen Verhältnisse, wie sie in der verdinglichten Arbeitszeit, der Geldform, der Ware sich ausdrücken, immer schneidender widersprechen. Kurz gesagt: die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gilt im strengen Sinne überhaupt erst für die kapitalistische Produktionsweise, weil hier die Produktionsverhältnisse sowohl in ihrer privateigentümlichen Form eine fesselnde Macht der Produktivkräfte werden wie zugleich in ihrer sich vergesellschaftenden Form eine diese Produktivkräfte permanent revolutionierende Kraft. Diese Dialektik ist nur möglich, wenn die Produktionsverhältnisse selbst schon, a priori gleichsam, nach Maßgabe von sich technologisierender Naturbeherrschung ideologisch organisiert sind. Das bedeutet, der Wert ist das ideologische a priori der technischen Vernunft, so wie abstrakte Arbeit die von ihren individuellen Trägern und der Naturbasis gelöste Naturbeherrschung ist. Herrschaft von Menschen über Menschen in der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist idealisierte Naturbeherrschung, die heute erst als solche wirklich zur Erscheinung kommt, da die Wissenschaften sich immer mehr ins kapitalfixierte Maschinensystem umsetzen und auf diese Weise Herrschaft selbst offen als technologische und sozial-technische sich zum Ausdruck bringt. Die Reduktion des Konstitutionsprozesses der Gattung auf Arbeit ist also im Gegensatz zu HABERMAS, muß man dabei historisch einführen, ein kritischer Sachverhalt der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Wenn HABERMAS vorwirft, den Konstitutionsprozeß der Gattung auf Arbeit zu reduzieren, so wirft er MARX vor, was MARX der kapitalistischen Realität vorwirft, die diesen Reduktionsprozeß in der Tat vollzieht. D.h. hier haben wir zwei Argumente gegen HABERMAS zusammengefaßt; diese beiden Argumente unserer ersten Argumentationsreihe zu HABERMAS lauten:

1) Weil HABERMAS einen verengten Produktionsbegriff hat, der Arbeitsteilung, also Verkehrsformen, nicht unter dem Begriff der gegenständlichen Tätigkeit faßt, und somit Produktion auf Arbeit reduziert, kann er MARX einen verengten Praxisbegriff vorwerfen. Da er Verkehrsformen nicht in den Begriff der gegenständlichen Tätigkeit faßt, muß er zugleich Verkehrsformen und auf die Verkehrsform des Klassenkampfes entmaterialisieren und den Begriff revolutionärer Praxis mit Ideologiekritik und Reflexion, letztinstanzlich mit sprachlichem Handeln gleichsetzen, eine Reflexion, die sich ihm aus einer zu positiven und zu wenig kritischen Adaption hermeneutischen Sinnverstehens und posivistischer Sprachanalytiken verschiedenster Prägung ergeben hat.

2) Weil HABERMAS das MARXsche Prinzip der Geschichtsschreibung, die Gesamtgeschichte, nur aus der Perspektive der entfal-

tetsten Gesellschaftsformation erklärt, sowie die Anatomie des Menschen nicht aus der Anatomie des Affen, sondern vice versa, und so die vorkapitalistischen Gemeinwesen nur aus der Produktionsperspektive der entfalteten kapitalistischen Gesellschaftsformation negativ-identisch begreifen; weil HABERMAS dieses Prinzip, mit SARTRE zu sprechen, progressiv-retrospektiver Geschichtsschreibung vernachlässigt, behandelt er MARX wie einen gattungsgeschichtlichen Anthropologen, der die Geschichte ob ovo konstruiert. Das führt sowohl zu einer Instrumentalisierung wie zu einer Enthistorisierung des Arbeitsbegriffs, wenn man einsieht, daß dessen Instrumentalisierung, die doch wohl immer der Logik der industriellen Maschinenproduktion folgt, ein historisch spätes Produkt in der menschlichen Produktions- und Gattungsgeschichte ist und führt dazu, daß er dialektische Reduktion von gesellschaftlichen Beziehungen, Verkehrsverhältnisse der Menschen untereinander auf Arbeit nicht als kritischen Tatbestand einsieht, und damit die revolutionäre Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nach der Logik einer praktischen und ideologischen Naturbeherrschung nicht auffaßt, nicht einsieht, daß abstrakte Arbeit, die auf den mundus hominum, auf den mundo civile projizierte Naturbeherrschung ist. Herrschaft von Menschen über Menschen in der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist idealisierte Naturbeherrschung. Der Wert ist diese idealisierte Naturbeherrschung. Von daher konstituiert sich überhaupt erst das Verhältnis von Basis überhaupt. D.h. nicht nur, wie HABERMAS es wahr haben will, die Legitimation, sondern auch die Konstitution von Herrschaftsideologien und Institutionen aus der Basis gesellschaftlicher Arbeit. Das zweite grundlegende Argument gegen HABERMAS bezieht sich auf einen Rückfall - auf einen erkannten atheoretischen Rückfall - hinter HEGEL auf KANT. HABERMAS wirft, wenn man es so zusammenfassen will, HEGEL zurecht vor, daß dieser mit demselben Instrumentarium, mit dem er KANT zurecht kritisiert, auch hinter KANT metaphysisch zurückfällt. Was heißt das? HEGEL wirft KANT vor, daß dieser die Wahrheit des Erkenntnisvermögens prüfen will, bevor dieses wirklich an die inhaltliche Arbeit geht, so wie NIETZSCHE den Erkenntnistheoretikern gegenüber dieses HEGELsche Argument auf einer pragmatischen Ebene wiederholt. Die klassischen Erkenntnistheoretiker wollen ein Streichholz prüfen, ohne es anzuzünden, so will HEGEL zufolge KANT schwimmen lernen, ohne ins Wasser zu gehen, die Wahrheit eines Erkenntnisvermögens prüfen, ohne es am Erkenntnisgegenstand wirklich praktisch sich abarbeiten zu lassen. HEGEL wirft KANT zurecht die positive Transzendentalphilosophie vor, d.h., daß KANT eine apriorische Beziehung rei-

ner Subjektivität, also Anschauungsformen von Raum und Zeit und Kategorie auf die formalen Bedingungen der Möglichkeit nicht nur der Erfahrung, sondern auch der Gegenstände der Erfahrung, also mittels der ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption in den Tiefen der menschlichen Seele verankert sein soll, konstruiert. HEGEL hingegen will Erkenntniskritik in dem Sinne etablieren, daß während des wirklichen Erkenntnisprozesses, da das Subjekt ein Objekt erkenntnistheoretisch sich aneignet, zugleich die kritische Selbstreflexion des Subjekts stattfindet, sowie er es in dem programmatischen Satz der Einleitung der Phänomenologie des Geistes niedergelegt hat; "diese dialektische Bewegung", schreibt HEGEL, "die das Bewußtsein an ihm selbst, an seinem Wissen sowohl als an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue, wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird." HEGEL will die kritische Erfahrung der Reflexion und die Reflexion der Erfahrung organisieren, d.h. jene Reflexion zweiten Grades, in der in der unmittelbaren Beziehung des Subjekts aufs Objekt dessen vermeintliche Unmittelbarkeit kritisch durch eine Selbstreflexion des Subjekts durchschaut wird. Während KANT die Selbstreflexion des Subjekts logisch im wirklichen Erkenntnisprozeß der empirischen Momente aufnimmt, vorschaltet, will HEGEL die Selbstreflexion des Subjekts im wirklichen Erkenntnisprozeß der empirischen Momente mit aufnehmen, gleichschalten. D.h., die Aufhebung von Transzendentalität der innerweltlichen Erscheinungsformen des Absoluten als abstrakter Negation, nämlich als das, was weder positiv-empirisch, noch positiv-transzendent ist, in die bestimmte Negationsform der Totalität als das, was sowohl positiv-empirisch wie positiv-transzendent ist, wie es im Begriff des Moments noch materialistisch in dem der Ware des sinnlich-übersinnlichen Dings bei MARX sich niederschlägt, nimmt HEGEL erkenntniskritisch vor. Diese Transformation von Transzendentalität an Totalität läßt HABERMAS schon außer Acht. Sicherlich hat er Recht gegen HEGEL, wenn eingewendet wird, daß HEGEL die totalitätslogische Umsetzung der KANTischen Transzendentalitätslogik nur leisten kann, um den absolut idealistischen Preis der Reproduktion der Fichteschen Auflösung des Kantischen Dings an sich. D.h. mit demselben kritischen Instrumentarium, mit dem HEGEL die formale Transzendentalität der kantischen Erkenntnistheorie kritisiert, mit demselben kritischen Instrumentarium hebt er seine eigene Kritik auf, insofern er die Problematik der Konstitution gegenständlicher Erfahrungen, wissenschaftlicher Begriffswelt und der Bildung von Ich-Identität auflöst in eine idealistische Produktionslogik. D.h., HEGEL muß das kriti-

sche Konstitutionsproblem KANTens eliminieren. Das ist die unmittelbare Identifikation von theoretischer und praktischer Vernunft, von Produktion und Konstitution, wie sie extrem bei FICHTE vorgezeichnet war. Es ist der falsche Preis, den die richtige Kritik an KANT zahlen mußte. HABERMAS will deshalb auf eine materialistische Erkenntnistheorie hinaus, weil in dieser das Problem der Konstitution, sicherlich von ihm zurecht, wieder auftauchen muß. Das heißt, bei MARX gibt es ein Problem der Konstitution, wenn theoretische und praktische Vernunft, daß ich denke und daß ich handle, nicht unmittelbar sollen zusammenfallen können und müssen. Die unmittelbare Identifikation von theoretischer und praktischer Vernunft ist ja nur um den Preis des Idealismus möglich. Nur, indem HABERMAS gegen HEGEL diese kritische Feststellung macht, fällt er zugleich hinter HEGEL zurück, denn er adaptiert positiv die Begriffe von Transzendentalität und Konstitution unter der Abstraktion von der Ideologiekritik, die auch an diese Begriffe noch heranzutragen wäre. Er abstrahiert völlig von der metaphysischen Dimension, dem Problem der synthetischen Urteile a priori, die um die Begriffe des transzendentalen Subjekts und der Konstitutionsproblematik sich ranken. HORKHEIMERs und ADORNOs Ideologienkritik am transzendentalen Subjekt entschleierte dies als den abstrakten Gesamtarbeiter, die metaphysische Travestie des kapitalistischen Produktionssubjekts. Der Begriff der Totalität hat den von Transzendentalität insofern aufgehoben, als im Totalitätsbegriff - also auch im idealistischen Totalitätsbegriff HEGELs - sich auf eine, wenn auch verdinglichte Art und Weise, Reflexion auf das Verhältnis von Empirie und Intelligibilität, Wertabstraktion und Gebrauchswert vollzieht. Der Begriff der Transzendentalität, der transzendentale chorismos von empirischem und intelligiblem Subjekt, wie er praktisch wird im Kategorischen Imperativ und dessen terroristischer Umsetzung in der Terrorphase der französischen Revolution durch Robbespierre, geht in die regressive und rigide Wertabstraktion von den besonderen Gebrauchswerten, Bedürfnissen, Interessen, Triebstrukturen und Individuen ein. Auch in dem idealistischen Begriff der Totalität, aber so, daß dieser Abstraktionsvorgang als Abstraktionsvorgang selbst durchsichtig wird, daß das Moment in seiner Gebrauchswertbesonderheit nur Moment eines Allgemeinen ist, wird hier durchsichtig oder anders gesagt: transzendentales Subjekt und Totalität im HEGELschen Sinne verhalten sich zueinander wie Wert und Wertform. Das transzendentale Subjekt artikuliert die Wertabstraktion, aber nicht dessen Verdinglichungsprozeß zur Wertform, die konkrete Unterwerfung des Gebrauchswerts unter die Wertabstraktion, wie es sich im Begriff des Moments in der Totalitäts-

kategorie darstellt. Der Begriff der Transzendentalität wird aber von HABERMAS zu dem der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung formalisiert. Er abstrahiert sowohl von der metaphysischen Dimension des Transzendentalitätsbegriffs wie von der Ideologienkritik, die an den Inhalt des Transzendentalitätsbegriffs zu heften ist und überläßt sich einer positivistischen Interpretationsweise der Kritik der reinen Vernunft, die glaubt, daß die Inhalte - die metaphysischen Inhalte - und die Nervpunkte des Transzendentalitätsbegriffs ohne Wahrheitsverlust aus dieser analytisch eliminierbar seien und die "Kritik der reinen Vernunft" gleichsam behandelt werden könnte wie eine moderne Sprachanalyse. D.h., HABERMAS hat einen positivistischen Interpretationsmaßstab an die "Kritik der reinen Vernunft" angelegt, wenn er von der metaphysischen Dimension des Transzendentalitätsbegriffs und der Ideologiekritik an diesem Begriff abstrahiert und Transzendentalität zum Inbegriff der Möglichkeit von Erfahrung formalisiert und das ganze Problem des transzendentalen Idealismus, zur ursprünglich-synthetischen Einheit damit ausschließt. Von daher kommt HABERMAS zu einem sehr verschwommenen, diffusen und kaum noch inhaltlich auszufüllenden Begriff von Erkenntnistheorie, in deren Aufgabe es läge, sei es ihrem Selbstverständnis zufolge, den Sinn von Erkenntnis darzulegen. HABERMAS führt nicht weiter aus, was dieser Sinn von Erkenntnis ist. Konkret gesprochen: KANTische Erkenntnistheorie wie HEGELsche Erkenntniskritik, die HEGEL in der Einleitung zur "Phänomenologie des Geistes" lemmatisch skizziert, behandeln das Problem der Ich-Identität der Konstitution oder Produktion von Erfahrung, gegenständlicher Erfahrungs- und wissenschaftlicher Begriffswelt deshalb, weil es ihnen um das Problem der Ich-Identität des bürgerlichen Individuums geht. KANT, dessen Transzendentalitätsbegriff auf dem Standpunkt der Zirkulations- und Rechtssphäre steht, dessen Inbegriff bürgerlicher Individualität die Einheit der Person als das Ich-denke, das-alle-meine-Vorstellungen-muß-begleiten-können ist, muß dieses, und damit dem Vorgang der Synthesis selber, den er als nicht prozessualen auffaßt, aus dem alle genetischen Momente getilgt sind, in einem "hiatus irrationalis", den unauslotbaren Tiefen der menschlichen Seele verankern. Diese unauslotbaren Tiefen der menschlichen Seele löst HEGEL - schon der Tendenz nach - in gesellschaftliche Subjekt-Objekt-Verhältnisse auf, in denen sich die Einheit der Personen überhaupt erst herausbildet - die konkrete Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und nicht formal apriorische Beziehung eines vorweltlichen Subjekts auf mögliche formale Gegenstandsbedingungen. MARX schließlich dechiffriert jene unauslotbaren Tiefen der menschlichen Seele als die pri-

vateigentümlich organisierten Produktionsverhältnisse, in denen sich die bürgerliche Identität herausbildet. D.h., der Sinn von Erkenntnistheorie ist es, die Konstitution im KANTischen Sinne oder produktionslogische Bildungsgeschichte im HEGELschen Sinne von Individualität, Einheit der Person darzulegen. Erkenntnistheorie ist deshalb nicht positivistische formale Wissenschaftstheorie, weil in sie noch das konkrete menschliche Subjekt oder - wenn man will - Individuierung und Subjektivation als zentrales, emanzipatives Vernunftinteresse eingehen, wie es bei KANT in der geschichtsphilosophischen, Theorie- und Praxis vermittelnden Frage "Was darf ich hoffen?" niedergelegt worden ist. Anders gesagt: Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik sind Theorien der Individualität, Erkenntniskritik unterscheidet sich im Kern dadurch von reiner Erkenntnistheorie, daß sie die Genesis von Individualität, die konkrete Bildungsgeschichte mit aufnimmt. Das enthält in metaphysischer Form die HEGELsche "Phänomenologie des Geistes" und das, was der verdinglichte Jargon "deutschen Bildungsroman" nennt, also dem "Wilhelm Meister". HABERMAS abstrahiert von allen inhaltlichen Elementen des KANTischen Transzendentalitätsbegriffs, so daß auf ihn - in eingeschränkter Form - der Positivismusvorwurf anwendbar ist, den er dem überlieferten wissenschaftstheoretischen Positivismus um den Preis eines positivistischen Interpretationsmodus macht. Der Kritik der reinen Vernunft ist der Begriff der Transzendentalität zum Inbegriff der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung formalisierbar, oder anders gesagt: nur um den Preis eines solchen Interpretationsmodus positivistischer Art ist der Inbegriff von Möglichkeit der Erfahrung aus dem metaphysisch-inhaltlichen Bezugsrahmen, in dem er steht, nämlich dem der Einheit der Person, und der allgemeinen Begründung von Erfahrung, der allgemeinen Geltung von Erfahrung durch apriorische Beziehungen auf Gegenstandsbedingungen formalisierbar. Wir sehen also zum einen, daß HABERMAS mit einem formalisierten Transzendentalitätsbegriff arbeitet, den er positiv adaptiert und so den historischen Prozeß der Transformation der KANTischen transzendentalen Konstitutionslogik in HEGELs totale Produktionslogik, wobei die erste auf dem Standpunkt des bürgerlichen Tauschverkehrs und Rechtsverkehrs steht, die zweite auf dem Standpunkt der bürgerlichen Ökonomie als abstrakter Arbeit und schließlich die Aufhebung dieser totalen Produktionslogik in die materialistische Darstellungslogik MARXens nicht vollziehen kann, wobei Darstellung im materialistischen Sinne MARXens die Kritik an der verdinglichten und verdinglichenden Konstitution und Produktion zugleich meint, nämlich ein bestimmtes Verhältnis - wie ich es noch näher kennzeichnen werde - von Gebrauchs-

wert produzierender und warenproduzierender Tätigkeit und von Gegenstands- und begriffskonstitutiver Praxis. Auf den Darstellungsbegriff weiter oben wird noch kurz eingegangen. Das zweite Argument, was HABERMAS positiv übernimmt, logischerweise mit dem Transzendentalitätsbegriff, ist ein positiver Konstitutionsbegriff. Konstitution ist der erkenntnistheoretische Zentralbegriff. Wenn man sich allerdings die Frage stellt, wie denn dieser Begriff bestimmt werden könne, so wird man auf das überraschende Ergebnis stoßen, daß er mit erkenntnistheoretischen Begriffen selber kaum sich kennzeichnen läßt. Der Begriff der Konstitution wird durchsichtig allein und erst auf dem Hintergrund einer ideologiekritischen Reflexion. Konstitution im genuinen Sinn dieses Begriffes ist der Inbegriff bürgerlicher Rechts- und Staatsverfassung. So wie man von konstitutioneller Monarchie spricht, und so, wie das Grundgesetz der BRD, deren Verfassung deren Konstitution ist, bezeichnet also die aus der Wertabstraktion deduzierte Rechtsverfassung einer Gesellschaft und auch Rechtssubjektivität. Nicht zufällig stehen daher die drei Kritiken KANTs auch in einem rechtstheoretischen Begründungszusammenhang. Man kann sagen: die KANTische Rechtsphilosophie, die Metaphysik der Sitten ist nicht die chronologische, aber die logische Voraussetzung der drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft. Konstitution in der Kritik der reinen Vernunft KANTens ist, um es zu einer pointierten Hypothese zu formulieren, die auf die Ebene des Erkenntnisvermögens übertragene französische Nationalversammlung der Großen französischen Revolution. Konstitution bedeutet eine Organisation des Erkenntnisvermögens nach Maßgabe bürgerlichen Rechtsverkehrs und bürgerlicher Rechtsverhältnisse. Von daher ist erklärbar, daß Konstitution auf der einen Seite ein Akt und ein Vorgang der Synthesis ist, auf der anderen Seite diese in der Psychologia rationalis verankerte Synthesis der ursprünglichen synthetischen Leistung in der transzendentalen Apperzeption nicht auch als genetischer Prozeß durchschaut wird, denn in den Begriff der Konstitution als der grundlegenden politischen und menschheitsrechtlichen verankerten Rechtsverfassung gehen Momente der Genesis - das ist der Produktion - nicht ein, da die zirkulationsbegründete Konstitution die Fortsetzung der Wertform der Ware, dem Rechtsobjekt, das sich aus der charaktermaskierten Gleichgültigkeit und deshalb dem gleichen gelten, der miteinander in feindseliger Konkurrenz friedlich verkehrenden Warenbesitzer ergibt. Denn Konstitution ist in diesem Sinne als Zirkulation begründet, muß Momente der Produktion verschleiern, sowie die Zirkulationssphäre in ihrer fetischisierten Form des zinstragenden Kapitals, des zu sich selbst verhaltenden Geldes,

des Geld heckenden Geldes, alle Elemente des Produktionsprozesses zum ideologischen (G-W-G') Verschwinden bringen. Konstitution ist also nicht zufällig reine Geltung als nicht prozessualer Prozeß der Herausbildung von gegenständlicher Objektivität. Konstitution ist, dies zu wiederholen, die auf die Ebene des Erkenntnisvermögens projizierte bürgerliche Rechtsverfassung. Das bedeutet, nicht zufällig und nicht bloß als metaphorische Analogie begreift KANT die Kritik der reinen Vernunft als einen Gerichtshof, wie er in einem bedeutsamen Ausschnitt am Ende der Kritik der reinen Vernunft über die Vernunft im polemischen Gebrauch anführt, soll die Kritik der reinen Vernunft diese aus dem kriegerischen Naturzustand in den friedlichen bürgerlichen Rechtszustand umwälzen. Nicht zufällig ist der explizite Analogieverweis auf THOMAS HOBBES "Leviathan", auf die absolutistische und etatistische Pazifizierung des bürgerkriegerischen Naturzustandes. Denn, so sagt KANT, die Vernunft im Naturzustand trägt ihre Streitigkeiten nicht kritisch, sondern dogmatisch, d.h. nicht friedlich, sondern durch Krieg aus. Die Kritik der reinen Vernunft aber trägt die Streitigkeiten der Vernunft und ihrer Antinomie nicht mit Mitteln des Krieges und der Gewalt, sondern mit den Mitteln des Prozesses und der Sentenz aus. Die Kritik der reinen Vernunft als Konstitutionsproblematik ist das Grundgesetz, die Verfassung und die Konstituante des Erkenntnisvermögens nach Maßgabe bürgerlicher Rechtsobjektivität und revolutionär-bürgerlichen Rechtsverkehrs. Das aber hat folgenreiche Konsequenzen für erkenntnistheoretische Reflexionen. Daraus folgt nämlich, daß eine positive Erkenntnistheorie, wie HABERMAS sie erneut anstrebt, eine logische Unmöglichkeit ist. So wie MARX keine positive Theorie der Produktion liefert, sondern eine Kritik der Produktion, so ist auch nur eine Kritik der Konstitution möglich. Anders gesagt: Konstitution ist nicht inhaltslos und keineswegs eine nur formale Kategorie. Konstitution bedeutet immer die Verschleierung des ebenso genetischen wie geltungslogisch relevanten Bildungsprozesses von Erfahrungswelt nach dem Doppelcharakter einer fetischisierten Erfahrungswelt und einer durchschauten Erfahrungswelt. Wenn die Rechtssubjektivität begründet mit dem Warenfetischismus verbunden ist, dann ist Konstitution immer die verschleierte Produktion fetischisierter Erfahrungswelten. In dem Begriff der Konstitution geht der Doppelcharakter von Arbeit ein. Konstitutionskritik würde gerade die Entschleierung fetischisierter Erfahrungswelten nach Maßgabe materialistischer Darstellungslogik bedeuten; wobei materialistische Darstellungslogik heißt: die Darstellungsweise der Kritik der politischen Ökonomie klärt kritisch auf, was die Selbstdarstellung des Werts im Tauschwert, die

Selbstdarstellung des Kapitals verdunkelt, verschleiert. Das aber heißt: Konstitutionskritik bedeutet nichts anderes als die Rekonstruktion des Zusammenhangs von Produktion und Konstitution in dem Sinne der geltungslogischen und methodologischen Trennung vom Produktionsprozeß, ist immer die Konstitution fetischisierter Erfahrungswelten nach Maßgabe der rechtssubjektiven Vorstellungswelten. In dem Begriff der Konstitution gehen ideologienkritisch gesehen die von Fetischisierung, Verdinglichung und Entfremdung ein. Deshalb kann es für MARX keine positive Konstitutionstheorie geben. Daraus folgt auch, daß nach Maßgabe der MARXschen Idealismuskritik eine Konstitutionsproblematik nur möglich ist auf dem Boden einer immer schon konstituierten Gegenstandswelt selber, nach Maßgabe des Begriffs gegenständlicher Tätigkeit. Gegenständliche Tätigkeit als die Totalität der Produktion, also Arbeit und Arbeitsteilung - im Gegensatz zu HEGEL und im Gegensatz zu KANT - auf die Konstitution der Erfahrungswelt bezogen. Arbeit liefert das Wahrnehmungsmaterial, das Perzeptionsmaterial. Arbeitsteilung ist der kategoriale Rahmen der Apperzeption, und zwar einer nicht transzendentalen Apperzeption, weil schon konkret und auch empirisch-materiell gegenständlich gebenden Apperzeption. Die gebrauchswertproduzierende Tätigkeit der konkreten Arbeit liefert das Perzeptionsmaterial und Wahrnehmungsmaterial, die wertsetzende Tätigkeit der abstraktiv-arbeitsteiligen, der abstrakten Arbeitsteilung liefert den nicht transzendentalen Apperzeptionsrahmen einer ideologisierten Kategorienwelt. Das heißt abstrakte Arbeit ist wissenschaftskonstitutiv, begriffskonstitutiv und zugleich verantwortlich für die Ideologisierung des Begriffs, wobei Ideologie im Unterschied zu Mythos selbst ein Rationalitätsbegriff ist. Der Mythos kann nicht wahr oder falsch sein, Ideologie aber kann wahr oder falsch sein und ist wahr und falsch. Sie ist die richtige Widerspiegelung der falschen gesellschaftlichen Wirklichkeit und als falsches Bewußtsein die falsche Projektion einer richtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das bedeutet, Konstitution ist immer Konstitution ideologisierter Erfahrungswelten und ideologisierter Begriffswelten. In sie geht das Moment der Ideologie als Begriff, ideologienkritisch durchleuchtet, selber ein. Von diesem grundlegenden Sachverhalt abstrahiert HABERMAS. Darum steht HABERMAS mit der positiven Adaption des Konstitutionsbegriffs auf dem Standpunkt des bürgerlichen Rechts. Das ist folgenreich für das Reduktionsargument, das er MARX vorwirft. Wir haben weiter oben gesehen, daß HABERMASens und damit komme ich zum dritten Argument, das zweite noch einmal zusammenfassend: HABERMASens positive Adaption des Transzendentalitätsbegriffs ist nur um den Preis von dessen Formalisierung

nach Maßgabe einer positivistischen Interpretationsweise, die an die Kritik der reinen Vernunft gerichtet wird, möglich; (also) zweitens: HABERMAS durchschaut den Konstitutionsbegriff nicht ideologiekritisch als Begriff bürgerlicher Rechtsverfassungen, in die die Logik der Zirkulationssphäre und damit das Verschwinden der Produktion eingeht, und die KANT auf die Dimension des Erkenntnisvermögens, das nach Maßgabe eines Gerichtshofes behandelt wird, projiziert. Zweitens, conclusio, HABERMAS steht damit auf dem Boden des bürgerlichen Rechts, nicht auf dem Boden der kritisch durchleuchteten Produktion. Daraus folgen Konsequenzen für die Fortsetzung seines Reduktionsarguments. Wir haben schon gesehen, daß HABERMAS MARX nur um den Preis eines von ihm selbst verengten, nämlich auf instrumentales Handeln reduzierten Produktionsbegriffs, MARX einen verengten Praxisbegriff insgesamt vorwerfen kann, wobei HABERMAS vermeintlich nicht verengten Praxisbegriff die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander zum bloßen sprachlichen flatus vocis symbolischer Handlungen und symbolisierender Handlungen reduziert, was keineswegs die gesellschaftliche Relevanz sprachlichen Verkehrs herabmindern soll. Aber HABERMAS bindet den sprachlichen Verkehr nicht mehr an konkrete gegenständliche Individuen, er materialisiert sie nicht mehr in dem Bezugsrahmen der gegenständlichen Tätigkeit. Meine These ist dies: Weil HABERMAS mit dem Konstitutionsbegriff auf dem Standpunkt des bürgerlichen Rechts steht, konstruiert er schließlich einen Eigentumsbegriff, der selbst verbürgerlicht ist, den er sich nur nach Maßgabe verrechtlichten, juristisch sanktionierten Eigentums begreifen kann. Den verengten Produktionsbegriff und den verengten Praxisbegriff will HABERMAS MARX gerade dort nachweisen, wo dieser versucht, alle Elemente ökonomischer Intersubjektivität, wirtschaftlicher Verkehrsformen, nämlich Produktion und Zirkulation, Distribution und Konsumtion in einer allgemeinen, gleichwohl historisch in der Erfahrung der universalisierten Warenproduktion verankerten Bestimmung in der Einleitung des Rohentwurfs zu geben versucht. HABERMAS versucht dort nachzuweisen, daß MARX die primäre Distribution des Privateigentums an den Produktionsmitteln, die bekanntlich auf gewaltsamen Klassenkämpfen, also auf Revolutionen beruht, nicht den Produktionsbegriff subsumieren kann, sondern daß Distribution ein nicht aus Produktion gleich instrumentalem Handeln ableitbare Größe ist. Es stimmt sehr wohl, daß die primäre Distribution an den Produktionsmitteln und damit die Klassenkämpfe und Revolutionen nicht aus einen instrumentalisierten Arbeitsbegriff abgeleitet werden können, aber aus der Totalität des Produktionsbegriffs von Arbeit und Arbeitsteilung, wie

MARX es auch tatsächlich vornimmt. Wenn, um das vorweg schon zu sagen, die primäre Distribution an den Produktionsmitteln, die auf Gewalt, Klassenkampf und Revolution beruht, nicht den Begriff der Produktion als des Prinzips von Geschichte, das in der Naturgeschichte der Geschichte erst zur Entfaltung drängt, so daß Geschichte selber ein Prinzip von Geschichte ist, - ein Produkt von Geschichte ist -; also nicht der Produktionsbegriff integrierbar ist, wäre nicht nur Produktion ein Prinzip von Geschichte, sondern es würde auch eine Prinzipialisierung der gewaltsamen Erscheinungsformen der Geschichte der Klassenkämpfe bedeuten, und die Unaufhebbarkeit der Gewalt beinhalten, was ENGELS in seiner Polemik gegen Herrn EUGEN DÜHRINGs Umwälzung der Wissenschaften im Sinne der materialistischen Theorie deutlich klargelegt hat. Anders gesagt: Man erhielte dann aus der HABERMASschen Erkenntnistheorie das paradoxe Resultat, daß er auf der einen Seite den Begriff der gesellschaftlichen Praxis als der intersubjektiven Verkehrsformen derart entmaterialisiert, daß er revolutionäre Praxis auf sprachliches Handeln reduziert und Fragen progressiver Gewaltanwendung nicht zuläßt, auf der anderen Seite die faktisch vorhandene Gewalt der Gesellschaft zu einer ewigen naturgeschichtlichen Tatsache hypostasieren würde. Diese Dialektik von verschleierter Gewaltanerkennung und offener spezifischer Gewaltablehnung, diese Dialektik ist die traditionelle Ideologie des Bürgertums. Aber selbst wenn nicht eindeutig aus der Verselbständigung des primären Distributionsmoments eine Hypostasierung von Gewalt zu einem Prinzip von Geschichte zu folgern wäre, ist die HABERMASsche Argumentation, an dieser Stelle gegen MARX gerichtet, grundfalsch. HABERMAS schreibt: "Die definitorischen Versuche, alle Momente der gesellschaftlichen Praxis, -auf pagina 75, von 'Erkenntnis und Interesse' — unter den Begriff der Produktion zu bringen, könne nicht verschleiern, daß MARX mit sozialen Voraussetzungen der Produktion rechnen muß, die eben nicht wie Arbeitsmaterial, Arbeitsinstrument, Arbeitsenergie und Arbeitsorganisation unmittelbar zu den Elementen des Arbeitsprozesses selber gehören. MARX will mit guten Gründen den kategorialen Rahmen so fassen, daß vorökonomische Tatsachen für den Mechanismus der gattungsgeschichtlichen Entwicklung nicht in Betracht gekommen sind, aber jene, in der Produktion eingeschlossene Distribution, das institutionalisierte Gewaltverhältnis also, das die Verteilung der Produktionsinstrumente festlegt, beruht auf einem Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktionen, der sich in Bestandteile der Produktion in bedürfnisinstrumentales Handeln und unmittelbares Konsumieren allen definitorischen Gleichsetzungen zum Trotz, nicht auflösen

läßt."Der Begriff der primären Distribution an den Produktionsmitteln, ist, wie ich in der Tat meine, insgesamt dem Produktionsbegriff zu subsumieren und zwar dann, wenn der Produktionsbegriff, wie dies bei MARX praktisch geschieht, wirklich nicht nur Arbeit als instrumentales Handeln, sondern Arbeit und Arbeitsteilung material wie kategorial zugleich ist. Dieses Verhältnis von Produktion und Distribution ist deshalb so wesentlich, weil daran das Verhältnis der Kritik der politischen Ökonomie zur Theorie der Klassenkämpfe, der Theorie der Revolution aufleuchtet, und die Frage, ob die Klassenkämpfe selbst wiederum objektiv und ökonomiekritisch verankert werden können. Wenn man der HABERMASschen Argumentation folgt, so kann die Distribution, also die Gewalt, die primäre Distribution an den Produktionsmitteln, also die gewaltsame Verkehrsform der Klassenkämpfe wie ebenso auch Kulturkonstitutionsmittel deshalb nicht aus der Produktion abgeleitet werden, weil instrumentales Handeln nicht aus sich selbst heraus kommunikatives Handeln entläßt. Aus der Logik der Technik folgt nicht die Verkehrsform der Sprache, das ist sicherlich richtig, aber, wie wir nachgewiesen haben, ist dieser Produktionsbegriff selbst ein verengter, denn MARX meint mit Produktion immer Arbeit und Arbeitsteilung. D.h. als Konsequenz folgt daraus meine These: die primäre Distribution an den Produktionsmitteln ist deshalb in die Totalität des Produktionsbegriffs integrabel, weil sie eine neue Form der Arbeitsteilung nicht nur konstituiert, sondern auch eine neue transitorische Form von Arbeitsteilung selbst darstellt.

/ Konstitution der "abstrakten Arbeit" /

Erst die gewaltsame Abstraktion der Produzenten von den sachlichen Voraussetzungen konstituiert das begriffliche Prinzip, wie es sich in der bürgerlichen Philosophie der Neuzeit mit der nominalistischen Kritik an der Universalienrealität des Allgemeinen entfaltet, die endliche Grundbeziehung von Subjekt und Objekt, res cogitans und res extensa. Das Subjekt in der bürgerlichen Philosophie der Neuzeit ist reines immaterielles "Ich denke", nicht dingliches Konstituens aller materiellen Realität. Das ego cogito sublimiert philosophisch den freien abstrakten Arbeiter, der, von allen materiellen Bedingungen getrennt, ideologisch auf bloße Funktionalität reduziert, sogar seiner leiblichen Individualität entfremdet wird. Wo alle Physis identitätsphilosophisch schließlich als bloßes Nicht-Ich subjektiver Thesis erscheint, wird aller gegenständliche Reichtum zum identischen Produkt einer autonom von jeglicher irdischer Naturbasis gelösten, reinen und freien Arbeit des

Begriffs deifiziert. Die Deifikation der gegenständlichen Realität korreliert in der Verdinglichung des an sich nicht dinglichen Begriffs. Der Triumph verabsolutierter Naturbeherrschung jenseits des Reichs der Notwendigkeit mystifiziert das abstrakte Reich der Freiheit zur Herrschaft der zweiten Natur.

Die abstraktiv ignorierte Natur setzt sich als Verdinglichung der reinen Thesis wieder durch. Der Produktcharakter wächst mit dem Fortschritt der Technik, der technologischen und ökonomischen Enthistorisierung der Geschichte.

Die abstrakte Entfremdung setzt mit dem freien Arbeiter die praktische Geltung der abstrakten Arbeit frei. Damit aber findet nur das oben erwähnte falsche Bewußtsein der bürgerlichen Nationalökonomie, die Arbeit sans phrase sei der alleinige Produzent allen gesellschaftlichen Reichtums, seine basisideologische Fundierung. Die Trennung der Produzenten von ihren Arbeitsbedingungen und die Entfremdung des Arbeitsvermögens von seiner lebendigen Arbeit erzeugen den Schein einer von aller Naturbasis gelösten, gleichwohl materialen Reichtum erzeugenden Produktion. Das Kapitalverhältnis, innerhalb dessen die Masse der Produzenten zu freien Arbeitern enteignet ist, liefert daher die Basisideologie für den idealistischen Arbeitsbegriff der klassischen Nationalökonomie ebenso wie für die idealistische Spekulation der philosophierenden Abstraktion, deren Geistmetaphysik die materielle Welt aus dem "Ich denke" entwickelt, um FICHTEsches Ich oder HEGELschen Geist. HEGEL steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie. Er erfaßt die A r b e i t a l s d a s W e s e n, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit, welche HEGEL allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige, die abstrakte, von allen materiellen Bestimmungen freie Arbeit. Vermittlung produziert jedoch nur das fetischisierte Gespenst des Tauschwerts.

a) Diese drei sich auseinander ergebenden und wechselseitig aneinander entfaltenden Bedeutungen des für die kapitalistische Gesellschaftsformation ebenso systematischen, wie für die Kritik der politischen Ökonomie systemkritischen Begriff abstrakter Arbeit gewinnt gesamtgesellschaftliche Realität erst mit der Verallgemeinerung der Warenform des Arbeitsprodukts auf die Arbeitskraft. In der Phase der ursprünglichen Akkumulation vollzieht sich auf terroristische Weise die entschiedene Abstraktion, welche die Wertsubstanz abstrakter Arbeit zur praktisch wahren Daseinsform der nunmehr bürgerlichen Gesellschaftsform entfaltet. Die exploitive "Trennung der freien Arbeit von den objektiven Bedingungen ihrer Verwirklichung - von dem Arbeitsmittel und dem Arbeitsmaterial"(2) mysti-

fiziert endgültig die gesellschaftlichen, von den unmittelbaren Produzenten historisch eingegangenen Verhältnisse zu scheinbar unaufhebbarer Naturwüchsigkeit. Sie realisiert die Wertabstraktion von den besonderen Gebrauchswerten und Bedürfnissen durch die Integration des Tauschverkehrs in die Produktionssphäre, den "Austausch dieser freien Arbeit gegen Geld, um das Geld zu reproduzieren und zu verwerten". (3) Sie universalisiert schließlich die Vereinzelung der Privatarbeiter gegeneinander durch die in der totalitären und maschinellen "Kombination von Arbeiten" gleichwohl dissoziativ singularisierten Produzenten, denen die Kombination als entfremdete Scheinsubjektivität der kapitalisierten Arbeitsbedingungen oktroyiert wurde, so daß sie "nicht sich als Kombinierende zueinander verhalten" (4) können. Die abstraktive Exploitation des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit expliziert MARX in den "Grundrissen" am ökonomiekritischen Sachverhalt der Entfremdung. In den "Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten" demonstriert der Begriff der Entfremdung ex subjectivo das Problem der "daseienden Abstraktion", als die sich das gesellschaftliche "Gattungsleben des Menschen" gegenüber dem individuellen Leben fixiert hat. (5) Entfremdung ist enthumanisierende Abstraktion von der Sinnlichkeit; doch die verelendende Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennaturen regrediert diese auf die Bestialität.

"Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem üblichen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch." (6)

Die entfremdete Arbeit wirft die Menschen auf den Status physischer Selbsterhaltung zurück, und zwar durch ihre Bindung an die vom Kapital gesetzten Eigentumsverhältnisse. Sie beinhaltet die expropriative Verkehrung, die der appropriative Stoffwechsel zwischen den Menschen und der Natur im Verwertungsprozeß erfährt; in der entfremdeten Abstraktion denunziert sich und verschleiert sich in eins der private Charakter des kapitalistischen Privateigentums. "Zum Beispiel, daß die Surplusarbeit als Surpluswert des Kapitals gesetzt wird, heißt, daß der Arbeiter sich nicht das Produkt seiner eigenen Arbeit aneignet; daß es ihm als fremdes Eigentum erscheint; umgekehrt, daß die fremde Arbeit als Eigentum des Kapitals erscheint." (7) Die entfremdete Arbeit projiziert die aller produktiven Tätigkeit innewohnenden Potenzen zu autonomer Emanzipation auf die vom subjektiven Arbeitsvermögen unorganisch gelösten sachlichen Produktionsmittel.

"Die objektiven Bedingungen der Arbeit erhalten subjektive Existenz gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen - aus dem

Kapital wird der Kapitalist ..." (8). Während der Kapitalist die "metaphysische" Subjektivität der gegenüber den vereinzelten Produzenten dominierend verselbständigten Arbeitsbedingungen personifiziert, wird das Arbeitsvermögen seiner emanzipatorischen Kraft zur produktiven Selbsttätigkeit beraubt und in dem Maße auf einen heteronomen Objektstatus, als es den Verwertungsansprüchen der Produktionsmittel subsumiert wird, die ihm umgekehrt zum Emanzipationsmittel, teleologisch zur "Bedingung seiner Verwirklichung" zu dienen hätten. (9) Die entfremdende Abstraktion des Arbeitsvermögens von den sachlichen Produktionsvoraussetzungen boykottiert die Verwirklichung von Produktion als des Prinzips von Geschichte; sie verhindert den befreienden Gebrauch der zunehmend technologisch mechanisierten Produktionsmittel. Der Verwertungsprozeß des Kapitals holt die vom naturwüchsigen Boden des Grundeigentums gelöste und durch ihn selbst fortschreitend historisierte Produktion ununterbrochen auf die Ebene der Vorgeschichte zurück. Die abstrakte Entfremdung setzt mit den freien Arbeitern die praktische Geltung abstrakter Arbeit frei. Damit aber findet jenes oben erwähnte falsche Bewußtsein der bürgerlichen Nationalökonomie, Arbeit ut sic sei der alleinige Produzent gesellschaftlichen Reichtums, seine basisideologische Fundierung. Die Trennung der Produzenten von ihren Arbeitsbedingungen und die Entfremdung des Arbeitsvermögens von der lebendigen Arbeit, erzeugen den Schein einer von aller Naturbasis gelösten, gleichwohl materiellen, Reichtum erzeugenden Produktion. Das Kapitalverhältnis innerhalb dessen die Masse der Produzenten zu von allen materiellen Arbeitsbedingungen befreiten freien Arbeitern enteignet ist, ist die Basis des idealistischen Arbeitsbegriffs der klassischen Ökonomie ebenso wie für die idealistische Spekulation der philosophierenden Abstraktion, deren Geistesmetaphysik die materielle Welt aus dem reinen "Ich denke" entwickelt, FICHTEsches Ich oder HEGELscher Geist.

b) Diese drei sich auseinander ergebenden und aneinander wechselseitig entfaltenden Bedingungen des für die kapitalistische Produktionsweise ebenso systematischen, wie für die Kritik der politischen Ökonomie systemkritischen Begriff der abstrakten Arbeit, gewinnen gesamtgesellschaftliche Realität mit der Verallgemeinerung der Warenform des Arbeitsprodukts auf die Arbeitskraft, der "historischen Existenzbedingung" des Kapitals, der gesellschaftlichen Existenz der ambivalenten Freiheit des freien Arbeiters auf dem Warenmarkt. "Was also die kapitalistische Epoche charakterisiert, ist, daß die Arbeitskraft für den Arbeiter selbst die Form einer ihm gehörigen Ware, seine Arbeit daher die Form der Lohnarbeit erhält. Andererseits verallgemeinert sich erst von

diesem Augenblick die Warenform des Arbeitsprodukts." (1) In der Phase der ursprünglichen Akkumulation vollzieht sich die entscheidende Abstraktion, welche die Wertsubstanz abstrakter Arbeit zur praktisch wahren Daseinsform der nunmehr bürgerlichen Gesellschaft verallgemeinert, die exploitive "Trennung der freien Arbeit von den objektiven Bedingungen ihrer Verwirklichung - von dem Arbeitsmittel und dem Arbeitsmaterial" (2), mystifiziert endgültig die gesellschaftlichen, von den Produzenten historisch eingegangenen Verhältnisse zu einer ihrer Kontrolle enthobenen primären Naturwüchsigkeit, realisiert durch die Integration des Tauschverkehrs in die Produktionssphäre die Verdinglichung der Wertabstraktion von den besonderen Bedürfnissen und Gebrauchswerten im "Austausch dieser freien Arbeit gegen Geld, um das Geld zu reproduzieren und zu verwerten (3) und universalisiert die Vereinzelung der Produzenten gegeneinander durch die in der totalitären maschinellen "Kombination von Arbeiten" gleichwohl dissoziativ vereinzelten Arbeiter, da die Kombinationen ihnen als entfremdete Scheinsubjektivität der kapitalisierten Arbeitsbedingungen oktroyiert, so daß sie "nicht sich als kombinierend zu einander verhalten" können. (4) Diese abstraktive Exploitation des Verhältnisses von Kapital und Lohnarbeit entfaltet MARX im "Rohentwurf" am ökonomiekritisch konkretisierten Sachverhalt der Entfremdung. (5) Schon in den "Pariser Manuskripten" demonstriert der Begriff der Entfremdung ex subjektivo das Problem der daseienden Abstraktion, als die sich das gesellschaftliche "Gattungsleben des Menschen" gegenüber dem individuellen Leben fixiert hat. Entfremdung ist enthumanisierende Abstraktion von der Sinnlichkeit. Doch die Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennatur regrediert diese auf die Bestialität. "Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch." (6) Entfremdung ist gebunden an die vom Kapital gesetzten Eigentumsverhältnisse. Sie beinhaltet die Verkehrung, die der appropriative Stoffwechsel zwischen den Menschen und der Natur im Verwertungsprozeß erfährt: "Zum Beispiel, daß die Surplusarbeit als Surpluswert des Kapitals gesetzt wird, heißt, daß der Arbeiter sich nicht das Produkt seiner eigenen Arbeit aneignet; daß es ihm als fremdes Eigentum erscheint, umgekehrt, daß die fremde Arbeit als Eigentum des Kapitals erscheint." (7) Die entfremdete Arbeit projiziert die die Möglichkeit autonomer Emanzipation beinhaltende produktive Tätigkeit in die von der Arbeitskraft unorganisch gelösten sachlichen Produktionsmittel. "Die objektiven Bedingungen der Arbeit

erhalten subjektive Existenz gegenüber dem lebendigen Arbeitsvermögen - aus dem Kapital wird der Kapitalist ..." (8). Während der Kapitalist die "metaphysische" Subjektivität der gegenüber den vereinzelten Produzenten dominierend verselbständigten Arbeitsbedingungen personifiziert, wird das Arbeitsvermögen seiner emanzipatorischen Kraft zur mündigen Selbsttätigkeit beraubt und in dem Maße auf einen heteronomen Objektstatus herabgesetzt, wie es den Verwertungsansprüchen der Produktionsmittel subsumiert wird, die umgekehrt ihm als Emanzipationsmittel, teleologisch als "Bedingung seiner Verwirklichung" zu dienen hätten. (9) Diese entfremdete Abstraktion des Arbeitsvermögens boykottiert also die Verwirklichung von Produktion als Prinzip von Geschichte; sie verhindert den emanzipatorischen Gebrauch der technischen und mechanisierten Produktionsmittel und verdunkelt den Weltmarkt zum Schicksal. Die von der Naturwüchsigkeit des Grundeigentums gelöste und durch das Kapitalverhältnis historisierte Produktion nimmt sich gleichermaßen aufs Niveau der Vorgeschichte zurück.

/Die Zitate beziehen sich auf Teil a) und b)/

(1) Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt/Main 1970
(2) Rohentwurf, S. 373
(3) ibid., S. 373
(4) ibid., S. 372
(5) In den Ök.-Phil. Manuskripten expliziert MARX den Begriff der Entfremdung systematisch auf der Folie des Privateigentums, wie er sich an den Produzenten, dem Produktionsakt und den Produkten der Arbeit manifestiert: "Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel das eines anderen ist, daß das, was mein Wunsch, der unzulängliche Besitz eines anderen ist, also daß jede Sache selbst ein anderes als sie selbst, als daß meine Tätigkeit ein anderes, als endlich, und das gilt auch für den Kapitalisten, daß überhaupt die menschliche Macht herrscht."
(6) Der Begriff der Entfremdung analysiert die Gesellschaft ex subjektivo vom Bewußtsein her. Verdinglichung ist sein objektives Korrelat. Die Kritik der politischen Ökonomie verfährt warenanalytisch vom Produkt her. Keineswegs aber ist die bei vielen MARXinterpreten behauptete Ansicht stichhaltig, der Sachverhalt der entfremdeten Arbeit verliere beim mittleren und reifen MARX an Relevanz, nur weil der Begriff weniger häufig verwendet werde. Entscheidende Passagen des Rohent-

wurfs und vom Dritten Band des Kapitals testieren das Gegenteil. (Vgl. Rohentwurf, S. 361 bis 372, und Kapitel III)

(7) Ökonomische Philosophische Manuskripte, S. 565

(8) Rohentwurf, S. 371

(9) ibid., S. 364

Uwe Schimank

Neoromantischer Protest im Spätkapitalismus

Der Widerstand gegen die Stadt- und Landschaftsverödung

Bielefeld 1983 165 S. 16,80 DM
ISBN 3-921680-33-6

Eine fortschreitende Stadt- und Landschaftsverödung ist ein augenfälliges Merkmal der Gegenwartsgesellschaft. Diese wird in der vorliegenden Arbeit detailliert in ihren Erscheinungsformen geschildert und in einer differenzierten, nicht in die Plattheiten pseudo-wissenschaftlicher Schuldzuschreibungen verfallenden Analyse auf die kapitalistischen Strukturprinzipien dieser Gesellschaft zurückgeführt.
Die Stadt- und Landschaftsverödung hat in den letzten Jahren einen immer weiter um sich greifenden politischen Widerstand hervorgerufen, der, ohne sich dessen bewußt zu werden, von ihrem Ursprung nach romantischen Ideen über Naturbegegnung und Zwischenmenschlichkeit geprägt ist – und zwar nicht im Sinne einer nostalgischen Rückbesinnung, sondern als Wiederentdeckung eines verschütteten kapitalismuskritischen Potentials für die Probleme der Gegenwart und der Zukunft. Die eingehende Analyse kann zeigen, daß dieser neoromantische Protest auf eine der Stadt- und Landschaftsverödung innewohnende prekäre Selbstwidersprüchlichkeit der spätkapitalistischen Gesellschaft aufmerksam macht. Der Verfasser ist Dr. rer. soc. und arbeitet gegenwärtig in einem Forschungsprojekt über die Verwaltung der deutschen Entwicklungspolitik an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

AJZ Druck & Verlag
Heeper Str. 132
4800 Bielefeld 1

Georg Krämer

Weltmilitärordnung und Dritte Welt

Bielefeld 1983 194 S. 16,80 DM
ISBN 3-921680-32-8

Bielefeld 1983

Aufrüstung und Militarisierungstendenzen sind nicht nur in Europa unübersehbare Entwicklungen, die eine wachsende Anzahl von Menschen beunruhigen und zu einem Engagement in der Friedensbewegung veranlassen. Auch in der sogenannten Dritten Welt werden in steigendem Maße Massenvernichtungswaffen aufgehäuft, explodieren Rüstungsausgaben und Waffenimporte aus den Industrieländern. Darüber hinaus sind Kriege dort seit langem alltägliche Realität.

Militärisierung in Europa wie in der Dritten Welt steht in einem strukturellen Zusammenhang. Gerade die rasante Zunahme von Militärdiktaturen und Militärausgaben in der Dritten Welt kann nicht allein aus endogenen Faktoren erklärt werden, wenn auch das Militär in Afrika, Asien und Lateinamerika, im „peripheren Staat", spezifische Funktionen hat. Vielmehr ist sie wesentlich Ausdruck eines internationalen militärischen Ordnungssystems, das ähnlich wie im Bereich der Ökonomie (Weltwirtschaftsordnung) die Abhängigkeit der Entwicklungsländer von den Großmächten bedeutet (Weltmilitärordnung). Solange diese Abhängigkeit einer internationalen Militärordnung Bestand hat, wird die Forderung „Entwicklung statt Rüstung" illusorisch bleiben.

Reihensiglen

MP Materialis Programm
MT Materialis Thesen
MI Materialis Ideen
E Ermuntern
PS Portugal-Solidarität
D Diskussionsbeiträge
Reihe des Instituts für Politische Wissenschaft an der Uni Hannover
FF Frauenforschung
VMV Vertrieb Materialis Verlag

Philosophie

Karl Marx und Friedrich Engels
Über historischen Materialismus 1 + 2
Hrsg. v. Hermann Duncker, m.e. aktuellen Einl. „Studium des Marxismus und der Marxsche Theoriebegriff"
54/304 S. Tb, MP 3,

Geschichte und Klassenbewußtsein heute 1
Eine Diskussion von 1969
Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt, Alfred Schmidt
51 S. A 5, MP 7,

Geschichte und Klassenbewußtsein heute 2
Beiträge 1923 – 1969
Bloch, Deborin, Gramsci, Habermas, Korsch, Lukács, Luppov, Marck, Merleau-Ponty, Revai, Rudas, Sinowjew
212 S. A 5, MP 8,

Erfahrung des Bewußtseins
Kommentare zu Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie
Hans-Jürgen Krahl
140 S. A 5, MP 14,

Widerspruch und Theoriestruktur
Zur Darstellungsmethode im „Kapital"
Hermann Kocyba
ca. 240 S. A 5, MT 3,

Konstitution, Utopiebegriff, Weltplan
Versuch, den universalen Sinn von Thomas Morus' Utopia mittels Neuübersetzung, Quellenstudium, Kommentar und Aktualisierung zu erschließen.
Lothar Wolfstetter
191 S. A 5, MT 6,

Die Logik der Strategie
Eine Diskursanalyse der politischen Philosophie Michel Foucaults
Helmut Becker
210 S. A 5, MT 8,

Jenseits der Ästhetik
Zur diskursiven Ordnung der marxistischen Ästhetik
Alex Demirovic
340 S. A 5, MI 1,

Der unbewußte Hegel
Zum Verhältnis der Wissenschaft der Logik zu Marx' Kritik der Politischen Ökonomie
Walter Neumann
ca. 150 S. A 5, MP 19,

Negative Totalität
Erfahrungen an Hegel, Freud und Marx
Walter Neumann
ca. 140 S. A 5, MP 22,

Philosophie der Befreiung
Die phänomenologische Ontologie von Jean-Paul Sartre
Raul Fornet Betancourt
Anhang: Interview mit Sartre „Anarchie u. Moral"
ca. 368 S. A 5, MI 2,

Naturwüchsigkeit und Reflexion
Realität und Denken bei Hegel und Marx
Hans-Jürgen Krahl
hrsg. u. eingel. v. W. Neumann
ca. 220 S. A 5, MP 23,

Wesensreflektion
Zur Konstitution einer mittleren Gesellschaftstheorie
Walter Neumann
ca. 216 S. A 5, MP 24,

Gott ist tot
Das System und die Methode Hegels
Roger Garaudy
ca. 486 S. A 5, MP 25,

Warenanalytik und bewußt gestaltete Geschichte
Zum Verhältnis von Natur u. Geschichte in den Frühschriften von Lukács
Peter Kern
ca. 104 S. A 5, MI 3,

Psychologie

Der autoritäre Charakter Bd. 1
Studien über Autorität und Vorurteil
mit einem Vorwort von Max Horkheimer
T.W. Adorno, B. Bettelheim, E. Frenkel-Brunswik, N. Guterman, M. Janowitz, D. Levinson, L. Löwenthal, R.W. Sanford
427 S. A 5, 24 Tabellen, VMV,

Der autoritäre Charakter Bd. 2
Studien über Autorität und Vorurteil
N.W. Ackermann, T.W. Adorno, B. Bettelheim, E. Frenkel-Brunswik, M. Jahoda, D. Levinson, R.W. Sanford
423 S. A 5, 31 Tabellen, VMV,

Vera Schmidt
Drei Aufsätze
Brustsaugen und Fingerlutschen – Psychoanalytische Kindererziehung in Rußland – Wissenstrieb beim Kinde
97 S. A 5, VMV,

René Spitz
Angeboren oder erworben?
Die Zwillinge Rosy und Cathy
Anstatt e. Einl. Klaus Horn, Inwieweit ist der Mensch Natur – inwieweit ist er Kulturwesen?
180 S. A 5, MP 22,

Alexander Mitscherlich
Einführung in die Psychoanalyse
Vorlesungen
195 S. A 5, Erstausgabe, VMV,

Psychoanalyse – Kritische Theorie des Subjekts
Aufsätze 1969 – 1972
Klaus Horn
300 S. A 5, VMV,

Freiheit, Gleichheit, Sicherheit
Von den Widersprüchen des Wohlstandes
Peter Brückner
ca. 170 S. A 5,

Subjektivität und Wissenschaftskritik
Zur Kritik der psychoanalytischen Rekonstruktion einer Theorie des Subjekts
John Göke
380 S. A 5, MT 4,

Der Ödipuskomplex und seine politischen Folgen
Grundfragen der Psychoanalyse m.e. Anh. „Freud Lesen – Reich lesen"
Autorenkollektiv der Marxistischen-Reichistischen Initiative
76 S. A 6, VMV,

Marxismus, Psychoanalyse, Politik
Die Verbindung von Ökoanalyse und Psychoanalyse – Psychoanalyse und Politik
Fritz Erik Hoevels
ca. 312 S. A 6, VMV,

Weibliche Identität und Sexualität
Das konventionelle Bild der Weiblichkeit im 19. Jhd. und die Anfänge der Psychoanalyse
Lilian Berna-Simons
ca. 240 S. A 5, FF 1,

Pädagogik

Rationalität und Betroffenheit
Eine Kritik an der politischen Didaktik von Rolf Schmiederer
Klaus Christoph
30 S. A 5, VMV, D 4,

Der Konsens in der politischen Bildung
Zur Diskussion über Konsens und Pluralismus in der neueren politischen Bildung
Axel Schulte
40 S. A 5, VMV, D 5,

Praxisorientierung und neue Lernformen in der Lehrerbildung
Analysen, Berichte, Experimente
K. Christoph, J. Peiser, W. Rischmüller u.a.
130 S. A 5, VMV, D 6,

Sozialwissenschaften

Autoritärer Staat
Die Juden und Europa / Vernunft und Selbsterhaltung
Max Horkheimer
132 S. A 5, VMV,

Jürgen Habermas
Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt
Aufsätze 1954 – 1970
470 S. A 5, VMV,

Jugendkriminalität und totale Institutionen
Abweichendes Verhalten als Symptom der Diskrepanz zwischen kulturellen Zielen und institutionellen Mitteln
Rainer Döbert, Jürgen Habermas, Ulrich Oevermann und andere
232 S. A 5, VMV,

Erkenntnistheorie, Soziologie, Empirie
Aufsätze 1968 – 1970
Jürgen Ritsert
182 S. A 5, VMV,

Ausgewählte und kommentierte Bibliografie des revolutionären Sozialismus
m.e. aktuellen Vorwort **Rudi Dutschke**
49 S. Tb, MP 14,

Zur sozialen Lage der Studenten
Eine empirische Untersuchung der Studierenden an den Hochschulen Hannovers 1973/74
Hans Jessen, Ingrid Schmalz
m.e. Einl. v. Michael Vester
100 S. A 5, VMV, D 2,

Gibt es einen wissenschaftlichen Sozialismus?
Marx-Engels und das Verhältnis zwischen sozialisti schen Intellektuellen und den Lernprozessen der Arbeiterbewegung
Shlomo Na'aman
mit Diskussionsbeiträgen
136 S. A 5, VMV, D 3,

Marxismus und Bürokratie
Umriss einer theoretischen und politischen Auseinandersetzung
Gert Schäfer
98 S. A 5, VMV, D 7,

Gegenzüge
Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus – eine Studie über die Kontroverse zwischen Stirner und Marx
Wolfgang Eßbach
360 S. A 5, MP 20,

Das abstrakte Leben?
Die verengende Funktion moderner Wissenschaft vor dem Hintergrund der Naturerfahrung
Hans-Joachim Triebold
ca. 176 S. A 5, MI 3,

Karl Marx und Friedrich Engels
Über die Gewerkschaften
Ein Quellenbuch
268 S. A 5,

Faschismus und soziale Revolution
Eine vergleichende Untersuchung des Fachismus in Westeuropa und Amerika
Rajani Palme Dutt
m.e. aktuellen Vorbemerkung; übertr. v.H. Rotermund
317 S. A 5, MP 2,

Klassenanalyse und Partei in China
Eine Studie über die Grundrente im alten China – Bemerkungen zu Mao tse-tungs „Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan" – Über den zehnjährigen Bürgerkrieg 1927 – 1937
Chen Po-ta
Übertr. a.d. Englischen
233 S. A 5, VMV,

Mao tse-tung über die chinesische Revolution
Zum 30. Jahrestag der kommunistischen Partei Chinas
Chen Po-ta
72 S. Tb, VMV,

Demokratische Verfassung und „Verfassungsfeinde"
Die Spaltung der Demokratie / Zur Regelung des Zugangs zum öffentlichen Dienst seit 1972
Bernhard Blanke
34 S. A 5, D 1,

Staatliche Wohnungspolitik und sozialer Wohungsbau
Anhang: Wohnungsnot, Wohnungspolitik und Mieterwiderstand in Altbauquartieren
Petra Jost, Michael Krummacher u.a.
114 S. A 5, D 8,

Die vergessene Revolution
Sieben Jahre Agrarkooperativen in Portugal
Michael Vester, Fritz von Wedel, Karl Heisel, Wolfgang Sieber (Hg.)
263 S. A 5 mit 33 Fotos, PS 1,

Rechtsradikalismus in der Bundesrepublik
Versuch einer Zwischenbilanz
Wolfgang Kreutzberger
96 S. A 5 mit 6 Fotos, D 9,

Einblicke
Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas
Raul Fornet Betancourt
ca. 120 S. A 5, MP 26,

Eine neue Heimat in der Fremde
Die Entwicklung der Griechen zu einer Einwanderungsminorität in der Bundesrepublik
Hans-Bernhard Schlumm
ca. 170 S. A 5, MP 28,

Kultur, Ästhetik, Literatur

Linkskurve 1, Jahrgang 1929
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, R. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
192 S. A 5, MP 9,

Linkskurve 2, Jahrgang 1930
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
452 S. A 5, MP 10,

Linkskurve 3, Jahrgang 1931
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
462 S. A 5, MP 11,

Linkskurve 4, Jahrgang 1932
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
522 S. A 5, MP 12,

Ästhetische Bedürfnisse
Zur materialistischen Analyse ihrer gesellschaftlichen Funktion
Hermann Rotermund
262 S. A 5, MT 2,

Blauer Tagtraum – Goldenes Zeitalter
Die Versöhnung von Mensch und Natur bei Novalis
Hans-B. Schlumm
74 S. A 5, MT 5,

Propaganda für Klaus Mann
Friedrich Kröhnke
148 S. A 5 m. Fotos, E 1,

Die unmögliche Emanzipation der Gefühle
Literatursoziologische und psychoanalytische Untersuchungen zu George Sand und Balzac
Gislinde Seybert
mit Bildtafeln von Beate von Essen
200 S. A 5 mit 6 Tafeln, E 2,

Schreiben und Arbeiten
Zur Soziologie und Geschichte der französischen Arbeiterliteratur von den Anfängen bis zur Volksfront
Peter Eric Stüdemann
272 S. A 5 m. 2 Falttafeln, E 3,

Arbeiterbewegung und kulturelle Identität
Ein interdisziplinäres Kolloquium
Peter Eric Stüdemann, Martin Rector (Hg.)
ca. 192 S. A 5, E 4,

Das unsichtbare, anonyme Theater
Versuch, der Entwicklung der Programmatik einer neuen Theaterform und Beschreibung ihrer Spieltechniken
Markus Eberwein
mit Zeichnungen von Hans Weidinger
ca. 92 S. A 5, 21 Zeichnungen, E 5,

Zeiterfahrung im Alltagsbewußtsein
Im Beispiel des deutschen Sprichworts der Neuzeit
Heinz Gerhard Friese
ca. 263 S. A 5, E 6,

Gennariello könnte ein Mädchen sein
Essays über Pasolini
Friedrich Kröhnke
ca. 56 S. A 5, E 7,

Die Schlangenfrau
Zur Geschichte der literarischen Entstellung eines Symbols
Silke Schilling
ca. 368 S. A 5, E 8,

Alternativer Reiseführer Portugal
Reportage aus dem Blickwinkel der Nelkenrevolution
Hans Blume
ca. 200 S. m. zahlreichen Abb., PS 2,

Deutsche Geschichte

Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg
Bd. 1: Theorie und Programm Münzers
M.M. Smirin
275 S. A 5, VMV,

Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg
Bd. 2: Die Partei Münzers im Bauernkrieg
M.M. Smirin
319 S. A 5, VMV,

Solidarität und „deutsche Misere"
Erfahrungsmomente der frühen sozialen Bewegungen bis 1848
Werner Eisner
562 S. A 5, MT 10,

Der Klassenkampf und die Sozialdemokratie
Zur Geschichte der „Jungen" – der linken Opposition in der SPD (1870/1893)
Hans Müller / Artur Staffelberg
54/140 S. A 5, MP 18,

Auf dem Wege zum Arbeiter-Reformismus
Parteialltag in sozialdemokratischer Provinz (Göttingen 1890 – 1919)
Adelheid von Saldern
ca. 455 S. A 5, MP 27,

Die Internationale
Zentralorgan der USPD und der VKPD
27.10.1920 – 31.12.1920
m.e. aktuellen Vorwort
6/320 S. A 4, MP 6,

Ernst Thälmann
Reden und Aufsätze 1
(1919 – 1928)
654 S. A 5,

Ernst Thälmann
Reden und Aufsätze 2
(1928 – 1930)
567 S. A 5,

Protokoll der Verhandlungen
des 12. Parteitags 1929
Die Auseinandersetzungen um die RGO-Politik und die Sozialfaschismusthese
Kommunistische Partei Deutschlands
535 S. A 5, MP 1,

Von Weimar zu Hitler
Deutschland – Sein oder Nicht-Sein?
Band 1
Paul Merker
m.e. aktuellen Vorbemerkung
424 S. A 5, MP 4,

Krise der KPD-Politik 1928 – 1932
Zur Geschichte und Problemaik des Versuchs, den Kampf gegen den Faschismus mittels Sozialfaschismusthese und RGO-Politik zu führen
József Wieszt
744 S. A 5, MT 1,

Das Dritte Reich und sein Ende
Deutschland – Sein oder Nicht-Sein?
Band 2
Paul Merker
m.e. aktuellen Vorwort
574 S. A 5, MP 5,

Gegen den Strom – KPD-Opposition
Ein Kolloquium zu Theorie und Politik der KPO (1928 – 45)
Jürgen Kaestner (Hg.)
ca. 120 S. A 5, D 10,

Politische Ökonomie

Friedrich Engels
Kleine ökonomische Schriften
Hrsg. u.m.e. Vorwort von **Hermann Duncker**
160 S. Tb, VMV,

Politische Ökonomie – Lehrbuch 1
Die kapitalistische Produktionsweise
Akademie der Wissenschaften der UdSSR – Institut für Ökonomie
360 S. A 5, VMV,

Politische Ökonomie – Lehrbuch 2
Die sozialistische Produktionsweise
Akademie der Wissenschaften der UdSSR – Institut für Ökonomie
401 S. A5, VMV,

Der USA-Imperialismus – Band 1
Der Aufstieg zur Weitherrschaft nach dem zweiten Weltkrieg
Victor Perlo
304 S. A 5, VMV,

Der USA-Imperialismus – Band 2
Struktur und Funktion der Hauptgruppen des USA-Kapitals
Victor Perlo
477 S. A 5, VMV,

Zeitschriften

Heidelberger Blätter

Zeitschrift für Probleme der Arbeit und der Gesellschaft

Medizin in der Bundesrepublik Deutschland – Tatsachen und Möglichkeiten
m. Beitr. v. **G. Schnettler, P. Christian, G. Rudnitzki, W. Huber, J. Jahn, R. Höver, J. Jacobs**
67 S. A 5 (1965), HDB 4,

Die Stellung der BRD und des DGB in Europa und in der Welt
mit Beitr. v. **Imanuel Geiss, Gerhard Kroebel**
28 S. Folio (1965), HDB 5,

Gewerkschaftliche Lohnpolitik und antikapitalistische Strategie
mit Beitr. v. **E. Altvater, B. Trentin, R. Deppe & V. Mosler u.a., K. Heymann, H.P. Riesche, M. Liebel, E. Wolfstetter**
152 S. Folio (1968 – 1969), HDB 12/13,

Selbstbestimmte Belegschaftskooperation gegen kapitalistische Hierarchie und Bürokratie
m. Beitr. v. **G. Hillmann, L. Wolfstetter, P.-J. Proudhon, K. Marx, H.P. Bahrdt, K. Frielinghaus, E. Gerlach, M. Vester, J. Feldhoff, HCF, Mansilla, H.-M. Kuhn**
390 S. A 5 (1969 – 1970), HDB 14–16,

Das materielle Substrat jedoch ist selbst eine Abstraktion, keinesfalls imstande, die gegenständliche Tätigkeit zu erklären. Das abstrakte Sein hat die Tendenz, sich zu prädizieren zum bestimmungslosen Prädikat; reine Bestimmung ist die allgemeine Unbestimmtheit (Geld) und eben dies ist Schein. Der Tauschwert der Waren existiert zumal in seiner Geldform scheinbar als eine den Dingen an sich prädizierte gesellschaftliche Natureigenschaft, ebenso unaufhebbar wie physische Eigenschaften. Der Tauschwert ist in der Tat aber eine bloße Abstraktion.

Die Vernichtung des wie immer auch religiös kanalisierten, emanzipatorischen Zeitbewußtseins läßt die Lebenszeit zur Arbeitszeit werden. Arbeitszeit ist verdinglichte Zeit, auf ihr Gegenteil, den Raum, rein quantitative Ausdehnung, reduziert. Die emanzipatorische Lebenszeit wäre aber mit der kapitalistischen Produktionsweise nicht identisch, sondern als geschichtlich qualifizierte Zeit der Freiheit — Konstituens der Individualität.

Die Manipulation betrifft vor allem die Freiheit des Menschen, die mit einer Flut von Bildern überschüttet werden, magischen Ritualen. Die Transformation all dessen, das ist ein riesiges Spektakulum, dem gegenüber die Zuschauer zur passiven Rezeption gezwungen werden, die freilich eine „entwirklichende" Abstraktion darstellt, ein rein auf ein reines Schauspiel schauen.

Die abstrakte Arbeit ist nicht mehr imstande, ihre isolierenden Beziehungen von sich aus in die Gesamtgesellschaft zu verallgemeinern und ihre repressiven Abstraktionserfordernisse, die sie der Masse der Produzenten auferlegt, damit diese von ihrer empirisch bedürftigen Subjektivität absehen, zu institutionalisieren. Die Aufhebung der Wertsubstanz abstrakter Arbeit, der Isolierung der privat arbeitenden Produzenten ist an der Zeit.

Verweltlichung der Philosophie: die Philosophie wird unmittelbar wirklich als Abstraktion. Sie fällt in eine partikulare Sphäre des philosophierenden Privatmannes zurück, der seine intimen voreingenommenen Erkenntnisinteressen mit philosophischer Dignität ausstattet. Will die Philosophie sich nicht den Modi des Privateigentums anbequemen, fällt sie der herrschenden Öffentlichkeit anheim; sie erfährt ihre offizielle Anerkennung als allgemeines Kulturgut im Dienste des Staates. Um diese Probleme zu lösen muß man die analytischen Trennungen des Verstandes transzendieren. Dazu bedarf es einer metatheoretischen, praktischen Energie.